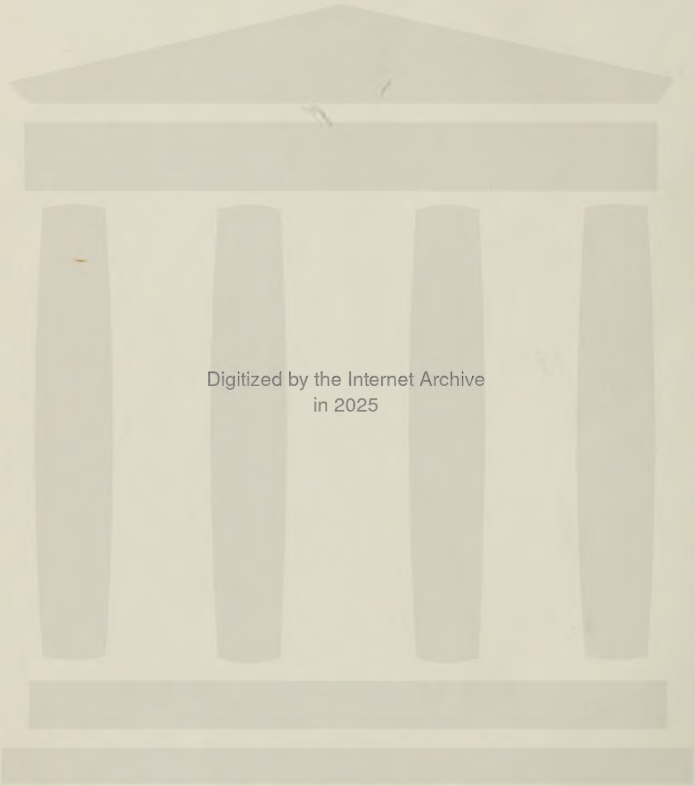
UNIVERSITY OF ILLINOIS
AT CHICAGO
801 S. MORGAN STREET
CHICAGO, IL 60607



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/freiburger-zeitschrift-fuer-philosophie-und-theologie_1959_6

BR
45
F7
v. 6
1959
WARE

FREIBURGER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

6. BAND
1959

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE:
73. JAHRGANG

PAULUSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

das Verhältnis von Akt und Potenz in der Weise bestimmt, daß er die Potenz das beschränkende Prinzip des Aktes oder der Wirklichkeit nennt. Manser und Gredt kommen auch darin überein, daß sie beide mit Thomas eine Mannigfaltigkeit der Geschöpfe nur für möglich halten, weil die Geschöpfe aus Akt und Potenz zusammengesetzt sind.

Aber es gibt zwei Formen des Beweisens, die Gredt folgendermaßen unterscheidet: « Der Beweis, ganz allgemein genommen, wird eingeteilt in den Daßbeweis (demonstratio quia [ὅτι]) und den Warumbeweis, (d. propter quid [διότι]). Jener beweist nur die Tatsache, daß etwas ist, daß etwas wahr ist; dieser beweist auch, warum etwas ist, warum etwas wahr ist, und zwar dadurch, daß er den eigentümlichen, nächsten Seinsgrund angibt. Der Warumbeweis beweist die Eigenschaften aus dem Wesen des Trägers der Eigenschaften, denn das Wesen ist der Seinsgrund, die Ursache der Eigenschaften. »[4]

Die Daßbeweise der beiden Thomisten für ihre These, daß eine Mannigfaltigkeit der Geschöpfe nur möglich sei durch deren Zusammensetzung aus Potenz und Akt, scheinen uns hinreichend klar und überzeugend zu sein, so daß sie kaum einer Ergänzung bedürfen. In diesen Daßbeweisen werden auch Gründe angegeben dafür, daß es nicht anders sein kann, aber diese Gründe liegen mehr in *Folgen* jeder anderen Erklärung für andere philosophische Lehren als im Wesen der Geschöpfe selber. Denn nach dem allgemeingültigen logischen Gesetz « Ex vero antecedente semper sequitur verum consequens » kann keine Erklärung einer Sache wahr sein, die nicht ohne unannehmbare Folgerungen weitergedacht werden kann[5]. Aber der Warumbeweis dafür, daß nur die Zusammensetzung aus Akt und Potenz eine Vielheit der Geschöpfe möglich macht, ist weder von Manser noch von Gredt ebenso klar herausgearbeitet. Aus diesem Grunde möchten wir im Folgenden die von ihnen über ihre ganzen Bücher zerstreuten Elemente des Warumbeweises sammeln, logisch ordnen und durch einige weitere Gedanken ergänzen, damit auf diese Weise die Systematik der thomistischen Lehre von der Mannigfaltigkeit der Geschöpfe sichtbarer werde. Zu diesem Zwecke betrachten wir die Vielheit der Geschöpfe unter einem doppelten Gesichtspunkte: zuerst von seiten Gottes und sodann von seiten der Geschöpfe.

[4] Gredt I, S. 110 u. I, n. 211.

[5] Das gilt auch von Manser, wenn er das Hauptverdienst des Aquinaten in die konsequente *Weiterführung* der Lehre von Akt und Potenz verlegt. A. a. O. 165.

I. Innere Verhältnisgleichheit zwischen Gott und den Geschöpfen im allgemeinen (Analogia proportionalitatis propriae)

Das Erste, wodurch Gott sich von allen Geschöpfen unterscheidet, ist nach thomistischer Lehre sein Aussichselbstsein [6]. Denn ein aus sich selbst seiendes Geschöpf wäre ein innerer Widerspruch. Mit diesem ersten Unterschied hängt wesentlich der zweite zusammen, daß jedes Geschöpf nur ein begrenztes Sein hat. Denn wie Thomas bemerkt, kann nichts Verursachtes die ganze Fülle der Vollkommenheiten besitzen [7]. Es fehlt dem Verursachten zum mindesten die Vollkommenheit, aus sich selbst zu sein. Wenn daher Gott eine Welt erschaffen wollte, konnte er nur Wesen hervorbringen, die ein begrenztes Sein haben.

Das hindert aber nicht, daß alle Geschöpfe doch mit Gott eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen [8]. Denn wie der Aquinate in seiner Summe gegen die Heiden schreibt, sucht jedes Handelnde das von ihm Verursachte so weit sich ähnlich zu machen, als dieses dazu fähig ist [9]. Der Grund dafür liegt darin, daß jedes Verursachen in einer Mitteilung der eigenen Seinsweise an etwas anderes besteht und daher Ursache und Wirkung notwendig etwas gemeinsam haben. Gäbe es nur eine Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung, die eine Eigenschaft oder Vollkommenheit auf die gleiche Weise besitzen oder dieselbe Voll-

[6] S. Th. I 13, 11 : Cum esse Dei sit eius essentia, et hoc nulli alii conveniat... manifestum est quod inter alia nomina hoc [qui est] maxime proprie nominat Deum.

[7] De spirit. creat. a. 1 : Nullus actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem.

[8] De Verit. 2, 11 ad 4 : Dicendum, quod similitudo, quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scil. ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam ; non autem similitudo, quae est secundum convenientiam proportionum : talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus ; non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria, quam inter duo et unum et centum et quinquaginta. Et ideo *infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit.* Vgl. Manser 489.

[9] C. G. II 45 : Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est. — S. Th. I 15, 1 : In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscunque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Schon in seinem Sentenzenkommentar wendet der Aquinate diese Lehre auf Gott folgendermaßen an : Ipse [Deus] bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scil. similitudine ; ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem divinae bonitatis recipit II d. I q. 2 a. 1.

kommenheit nur in verschiedenen Graden haben, dann wäre allerdings jede Ähnlichkeit zwischen Gott und einem Geschöpfe dadurch ausgeschlossen, daß Gott wesentlich unverursacht ist, jedes Geschöpf aber naturnotwendig nur verursachte Eigenschaften hat. Aber wie Thomas in seiner Theologischen Summe bemerkt, gibt es außer der univoken auch eine nur analoge oder beziehentliche Ähnlichkeit. Die erste bloß analoge oder in einer Verhältnisgleichheit liegende Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf besteht darin, daß beide sind oder existieren. Daß nämlich Sosein und Dasein in Gott das gleiche, in den Geschöpfen aber sachlich voneinander verschieden sind, macht die Gleichung nicht unwahr : so wie Gott durch sein Dasein ist, sind auch die Geschöpfe durch ihr Dasein [10].

Zu den Verhältnisgleichheiten, die jedes Handelnde seiner Wirkung notwendig mitteilt, gehört auch die innere Hinordnung der Wirkung auf denselben Zweck, um dessentwillen sie vom Handelnden hervorgebracht wurde. Denn jedes Werden einer Wirkung ist eine Bewegung, die ohne innere oder äußere Veränderung des Bewegten undenkbar und deshalb notwendig der Übergang aus einem Seinszustande in einen anderen ist. Dieser innere Zweck einer jeden Wirkung aber kann unmöglich ein anderer sein, als der ihrer Wirkursache. So ist der Zweck des Geschriebenen notwendig der Zweck des Schreibers. Daher ist das metaphysische Axiom omne agens agit propter finem nur eine Folge und Fortsetzung des bereits genannten Axioms omne agens agit sibi simile.

II. Warum Gott eine große Mannigfaltigkeit von Dingen erschaffen wollte

Wenn auf die Frage, warum Gott die Welt erschaffen habe, geantwortet wird, Gott habe das seinetwegen oder zu seiner eigenen Verherrlichung getan, so klingt das etwas egoistisch für jeden, der diese Verherrlichung für ein Gut hält, durch das Gott weiter bereichert wird. Das aber ist schon deshalb unmöglich, weil auch die größte Ehre oder Verherrlichung für den Geehrten oder Verherrlichten nur ein reines Gedankending ist und ihn in keiner Weise vollkommener macht als er

[10] S. Th. I 4, 3 : Illa quae sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse. — De Verit. 23, 7 ad 9 : Finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia ; quia sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito ; et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria.

schon ist. Honor est in honorante, sagen die Scholastiker. Die in der Schöpfung liegende Verherrlichung Gottes besteht vielmehr darin, daß Gott durch die Schöpfung anderer Wesen nun auch von anderen Wesen erkannt und geliebt, mit anderen Worten, verherrlicht werden kann. Denn dadurch erhalten die Geschöpfe in einem analogen Sinne Anteil am göttlichen Sein, das ja wesentlich Erkennen und Lieben Gottes ist. Weil jedes Geschöpf eine bestimmte Nachahmung des göttlichen Seins ist, kann auch jedes Geschöpf dem Menschen etwas vom göttlichen Sein offenbaren und ihn so zur Verherrlichung Gottes anregen.

Selbst das Werk der Weltschöpfung hat Gott nicht im geringsten verändert oder vervollkommnet. In der Scholastik wird Gott der unbewegliche Beweger der Welt genannt [11]. Eine weitere Vervollkommnung Gottes ist innerlich dadurch unmöglich gemacht, daß sonst in Gott Sosein und Dasein nicht identisch sein könnten. Thomas sagt in seiner S. Th. I 4, 1 ad 3 : *Ipsum esse est perfectissimum omnium;* comparatur enim ad omnia ut actus ; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est ; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Durch dieses Verhältnis zwischen Seiendem, Akt und Vollkommenheit kann ein aus sich selbst seiendes Wesen nur durch sich selbst vollkommen sein. Wie ein Geschöpf als solches von seinem Schöpfer nur empfangen kann, so kann ein aus sich selbst Seiendes nur geben oder von der Fülle seiner Vollkommenheiten an andere mitteilen. Wie total diese Mitteilung göttlichen Seins an die Geschöpfe ist, zeigen am besten die drei metaphysischen Lehren von der Erschaffung der Welt, der notwendigen Mitwirkung Gottes als Erstursache bei allem, was die Geschöpfe als Zweitursachen vollbringen, und der ununterbrochenen Erhaltung der Geschöpfe durch Gott.

Die Seinsmitteilung Gottes an die Geschöpfe geschieht aber auf eine doppelte Weise. Die erste Weise findet sich bei deren Entstehen. Bei ihr verhalten sich die Geschöpfe rein empfangend. Wesentlich anders sieht die zweite Weise aus. Bei ihr sind die Geschöpfe selbst mittätig. Denn im Unterschiede zu Gott sind in den Geschöpfen das bloße Sein und ihr Tätigsein sachlich voneinander verschieden. Soweit ein Geschöpf ist, ist es in jeder Beziehung von Gott hervorgebracht ; aber durch eine ihm von Gott mitgeteilte Kraft können die Geschöpfe zugleich mit Gott wenigstens als Zweitursachen tätig sein [21] ; und soweit sie das sind, wirken sie auch selbst mit, um zu Gott, dem letzten Ziele der Schöpfung

[11] Gredt, II 214 ; II n. 823, 2.
[12] Vgl. C. G. III 69.

zurückzukehren. Nach Thomas gehört das Streben, Gott noch ähnlicher zu werden, zum Wesen einer jeden geschöpflichen Tätigkeit. So schreibt er in seiner S. C. G. III 21 : « Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. »

Obwohl dieses Naturgesetz für alle Geschöpfe bis hinab zum kleinsten gilt, muß man doch auch hier wieder zwei Weisen des Ähnlichwerdens mit Gott unterscheiden : nämlich eine unvollkommenere der unvernünftigen Geschöpfe und eine vollkommenere, nur den vernünftigen Geschöpfen mögliche. Denn die ersten kommen in ihrer Selbstvervollkommnung niemals so weit, daß sie ihren Schöpfer auch erkennen können. Gott ist ja ein rein geistiges Wesen, das nur mittels der geistigen Fähigkeiten des Verstandes und des Willens erreichbar ist. Daher brauchen die unvernünftigen Geschöpfe einen Mittler, damit ihr Kreislauf vom Schöpfer zum Schöpfer vollkommen wird. Dieser Mittler ist ihnen im Menschen gegeben dadurch, daß dieser seine Gotteserkenntnis nur aus den rein körperlichen Dingen schöpfen kann. Denn der Mensch ist trotz seiner geistigen Seele von der reinen Körperwelt so abhängig, daß er ohne sie weder leben noch sich geistig vervollkommnen kann. Die reinen Geister können die rein körperlichen Dinge wohl erkennen, aber sie gewinnen diese Erkenntnis schon deshalb nicht *aus* ihnen, weil auch sie als geistige Wesen von ihnen nicht erreicht werden. Ihnen wird die Kenntnis der körperlichen Dinge von Gott eingegossen. Wie sehr der Mensch in seinem Erkennen und Lieben Gottes von der reinen Körperwelt abhängt, zeigen am besten die bekannten fünf scholastischen Beweise für das Dasein Gottes. Diese Gottesbeweise müssen schon deshalb alle von den rein körperlichen Geschöpfen ausgehen, weil, wie in der Psychologie gezeigt wird, zu jedem menschlichen Verstandeserkennen ein Phantasiebild erforderlich ist, das nur einen körperlichen Gegenstand haben kann. Wären nicht auch die rein körperlichen Dinge auf Gott als Endziel hingeordnet, dann gäbe es kaum eine befriedigende Antwort auf die Frage, warum der Mensch nur auf dem Umwege über die rein körperlichen Dinge zum Erkennen und Lieben Gottes gelange. So aber hat die Abhängigkeit des Menschen von der reinen Körperwelt einen tiefen Sinn. Denn gerade durch diese totale Abhängigkeit von der reinen Körperwelt wird der Mensch zum Mittler zwischen den unvernünftigen Geschöpfen und Gott gemacht. Thomas geht so weit, daß er sagt, die unvernünftigen Geschöpfe nähmen den Menschen gewissermaßen an der Hand, um ihn zu Gott zu führen. Dadurch wird die Gottesverherrlichung des Menschen zu einem gemeinsamen Werk des Menschen und der unver-

nünftigen Geschöpfe. In der Scholastik wird dieses Mitwirken der rein körperlichen Dinge beim Erkennen und Lieben Gottes durch den Menschen als die objektive oder gegenständliche Gottesverherrlichung bezeichnet [13].

Hiernach ist es leicht zu verstehen, warum Gott so viele Arten und Gattungen von Dingen erschaffen wollte. Wie wir gesehen haben, will Gott, daß alle Geschöpfe zu Ihm als ihrem ersten Ausgangspunkte zurückkehren. Diese Rückkehr aber soll sich in der Weise vollziehen, daß der Mensch aus den rein körperlichen Dingen Gott erkennt und durch sie auch bestimmt wird, Gott zu lieben. Nun ist aber, wie Thomas in seiner S. C. G. II 45 schreibt, keine Art und keine Gattung von Geschöpfen Gott so ähnlich, daß der Mensch durch sie zu einem würdigen Gottesbegriff käme. Deshalb entspricht eine so große, von keinem Menschen restlos übersehbare Mannigfaltigkeit der Geschöpfe ganz der von Gott gewollten Weltordnung [14].

III. Die Mittelstellung der göttlichen Ideen zwischen der Wesenheit Gottes und den Geschöpfen

Wie aber, so kann man nach dem Gesagten fragen, ist es innerlich möglich, daß Gott von seiner mit der göttlichen Wesenheit identischen Seinsvollkommenheit an andere Wesen mitteilt ? Sicher kann das nicht so geschehen, wie die Pantheisten sich das Entstehen der Welt aus Gott als Materialursache denken. Denn ein solches Werden der Welt setzt ein Subjekt voraus, das noch der Entwicklung fähig und ohne die Welt unvollkommen wäre. Anders ist es, wenn man sagt, Gott sei nicht die Materialursache der Welt, sondern ihre Wirkursache und ihr Endziel. Denn im Unterschiede zu den inneren Ursachen, dem Stoffe und der inneren Form gehen die äußeren Ursachen, die Wirkursache und das Ziel, nicht mit ihrem eigenen Sein in das Verursachte ein, sondern geben diesem ein von dem ihrigen verschiedenes Sein. Daher wird das Sein der Wirkursache und des Zieles durch das Sein des von ihnen Verursachten in keiner Weise vervollkommnet, wie z. B. das Sein des menschlichen Leibes und das Sein der menschlichen Seele durch das Sein des ganzen Menschen.

[13] Vgl. Thiel, Anteil der unvernünftigen Geschöpfe an der Gottesverherrlichung des Menschen. Divus Thomas (Fr.) 30 (1952) 185-200.

[14] Vgl. D. Sertillanges OP, Le Problème du mal. La solution. Paris 1951, 40f.

Zwischen dem Sein einer Wirkursache und dem Sein ihrer Wirkung kann eine solche Ähnlichkeit bestehen, daß Ursache und Wirkung der gleichen Art von Dingen angehören. Diesen Fall haben wir nur beim Erzeugen der Lebewesen. Eltern erzeugen immer nur Kinder derselben Art, der sie selbst angehören [15]. Wie wir schon sagten, ist ein solches Hervorbringen bei Gott innerlich unmöglich. Andere Götter verursachen ist innerlich widerspruchsvoll. Das ist für unsere Frage, wie Gott von seiner Seinsfülle an andere Wesen mitteilen könne, von großer Bedeutung. Denn wir sehen daraus, daß diese Mitteilung nur in der Form einer analogen Nachahmung oder, wie wir schon sagten, einer Verhältnisgleichheit geschehen kann. Damit aber eine solche Verhältnisgleichheit zwischen Gott und den Geschöpfen zustande kommt, genügt es nicht, daß Gott sein eigenes mit seiner Wesenheit identisches Sein in sich erkennt, vielmehr muß der göttliche Verstand die göttliche Wesenheit zu göttlichen Ideen machen, indem er ihre analoge Nachahmbarkeit durch andere Wesen miterkennt. [16] Die göttlichen Ideen haben also nicht bloß die göttliche Wesenheit, in sich betrachtet, zum Gegenstand, sondern zugleich die begrenzten Weisen, auf die Gottes unbegrenztes Sein wenigstens analog mitteilbar ist und von den Geschöpfen nachgeahmt werden kann [17]. Deshalb werden von uns Menschen so viele göttliche Ideen unterschieden, als der göttliche Verstand Weisen einer solchen Nachahmbarkeit erkennt [18]. Auf seiten Gottes sind die göttlichen Ideen die notwendige Voraussetzung alles Wirkens und Schaffens nach außen. Denn ohne sie würde Gott nur sich selbst erkennen, die göttliche Wesenheit aber in ihrer Ganzheit ist nicht nachahmbar. Erst durch die

[15] S. Th. I 4, 2 : Quia quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum.

[16] Vgl. Gredt II, S. 106 u. 248 ff. ; II, n. 866, 4.

[17] De Verit. 3, 2 : Diversae autem res diversimode ipsam [essentiam divinam] imitantur ; et unaquaeque secundum proprium modum, cum unicuique sit proprium, esse distinctum ab altero ; et ideo *ipsa essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea unius cuiusque rei.* S. Th. I 15, 2 : Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Auf den Einwand, daß es in Gott nur eine, mit seiner Wesenheit identische Idee gebe, antwortet der Aquinate ebenda : Idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex sua essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.

[18] S. Th. I 15, 2 : Plures ideae sunt in mente divina, ut intellectae ab ipsa. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit... Potest autem cognosci essentia, non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabibilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis.

göttlichen Ideen wird Gott auch die äußere Formalursache aller Geschöpfe. Weil auch der göttliche Verstand antecedenter ad voluntatem divinam, ohne Mittun des göttlichen Willens keine Wirkursächlichkeit hat, widerspricht eine solche rein intellektuelle Umwandlung der göttlichen Wesenheit in göttliche Ideen in keiner Weise der göttlichen Vollkommenheit, im Gegenteil, ohne sie könnte Gott nicht frei sein ; denn er müßte alles, was er als möglich erkennt, auch tun wollen. Die Schwierigkeit, daß eine solche Umwandlung der göttlichen Wesenheit in göttliche Ideen unvereinbar sei mit der göttlichen Einfachheit, löst der Aquinate, indem er sagt, die göttlichen Ideen seien nicht Mitursache für das Erkennen Gottes, sondern sie gehörten zu dessen Gegenstand [19].

IV. Die Zusammensetzung aller Geschöpfe aus Akt und Potenz als notwendige Voraussetzung für ihre Mannigfaltigkeit

Was aber ist auf seiten der Geschöpfe erfordert, damit ihrer viele möglich sind ? Die erste Antwort auf diese Frage lautet : Zu jeder Vielheit von Geschöpfen gehören offenbar zwei Stücke : Für's erste etwas, in dem sie alle übereinkommen ; denn sonst könnten sie nicht unter dem gemeinsamen Namen « Geschöpfe » zusammengefaßt werden. Und sodann etwas, wodurch sie sich voneinander unterscheiden. Alle Geschöpfe müssen also irgendwie zusammengesetzt sein. Schon deshalb, weil Gott absolut einfach ist, kann es nicht viele Götter geben. Auf die weitere Frage, wie diese Zusammensetzung aller Geschöpfe aus zwei Prinzipien genauer bestimmt werden könne, antwortet Thomas in seiner S. Th. I 77, 1 : Potentia et actus dividunt ens, et quodlibet genus entis. Und in seinem Opusculum De ente et essentia sagt er, weil auch die reinen Geister aus Akt und Potenz zusammengesetzt seien, habe es keine Schwierigkeit, daß es deren viele gebe. Ohne eine Zusammensetzung aus Akt und Potenz wäre eine Vielheit derselben unmöglich [20]. Um diese für die ganze thomistische Philosophie grundlegende Antwort richtig zu verstehen, ist es notwendig, wohl zu unterscheiden zwischen dem reinen Nichts und der reinen Potenz. Das reine Nichts ist schlechthin ein

[19] A. a. O. Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur ; non sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu.

[20] De ente et essentia c. V : Et quia in intelligentiis [i. e. puris spiritibus] ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum ; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset.

non-ens, ein Nichtseiendes, und schließt als solches jedes Sein aus, sowohl das esse essentiae oder Sosein als das esse existentiae oder Dasein. Auch eine Potenz ist als solche noch kein Seiendes, aber schon nach seiner Wortbestimmung ist sie wesentlich die Hinordnung auf ein Dasein oder ein Sosein ; und durch diese Hinordnung ist sie wenigstens *Prinzip* eines Seienden [21]. So hat die materia prima oder der reine Stoff noch keinen Akt, und deshalb ist sie für sich allein noch kein ens oder Seiendes, so daß sie nach Thomas nur *miterschaffen* werden kann [22]. Aber das ist kein Hindernis, daß die materia prima dennoch ein *positives* Prinzip aller körperlichen Dinge genannt wird. Denn auch der ihr entsprechende Akt, die substantielle Form, durch die der Stoff z. B. eine Pflanze oder ein Tier wird, ist für sich allein nicht möglich, sondern setzt wesentlich einen Stoff voraus, aus dem sie hervorgebracht wird. Dieser zum Entstehen eines körperlichen Dinges notwendig vorausgesetzte oder miterschaffene Stoff ist aber gewiß ein positives Mitprinzip aller körperlichen Dinge. [23] Aus diesem Grunde kann zwischen Potenz und Akt kein Gegensatz des innerlichen Widerspruches sein, sondern können sie sich zueinander nur verhalten wie ein Unvollkommenes zu seiner Vervollkommnung. « Unumquodque perfectum est in quantum est actu, imperfectum autem secundum quod est in potentia. » [24]

Um einem Mißverständnis vorzubeugen, sei bemerkt, daß die Potenz, von der jetzt die Rede ist, eine andere ist, als die in den göttlichen Ideen liegende, innere Möglichkeit, von der im vorausgehenden gesprochen

[21] Es sei hier nur erinnert an die Lösung des von Parmenides gemachten Einwandes, daß eine Bewegung in der Welt innerlich widerspruchsvoll sei. THOMAS gibt die Lösung des Aristoteles In Met. XI lect. 6 n. 2234 so wieder : Si motus est... oportet id, quod movetur, adhuc esse in eo, ex quo movetur, et nondum esse in eo ad quod movetur, sed moveri ad ipsum et continue fieri in ipso. Et sic aliqua affirmatio determinate est vera, et aliqua negatio ; et *non oportebit quod contradictio verificetur de eodem, quia secundum hoc nihil moveretur.* Si enim idem foret esse in termino ad quem, et non esse, nulla ratio esset quare moveretur ad terminum ad quem nondum est in illo, quia iam esset ibi. Vgl. MANSER 107.

[22] S. Th. I 7, 2 ad 3 : Materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens actu, sed potentia tantum ; unde magis est aliquid concreatum, quam creatum.

[23] In Met. VII lect. 7 n. 1423 : Forma proprie non fit, sed compositum. Sicut enim dicitur forma esse in materia, licet forma non sit, sed compositum... Formae enim proprie non fiunt, sed educuntur de potentia materiae, in quantum materia quae est in potentia ad formam fit actu sub forma, quod est facere compositum. Vgl. S. G. II 16.

[24] Thomas sagt in De Verit. 3, 5 ad 1 von der materia prima : Quantumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis ; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo. Vgl. C. G. I 28.

wurde. Wenn wir dort sagten, die Wesenheiten der Geschöpfe würden durch die göttlichen Ideen innerlich möglich gemacht, so sollte damit keineswegs ein in den Geschöpfen schon vorhandenes Möglichsein gemeint sein. Wie wir bemerkten, ist auch der göttliche Verstand, durch den die göttlichen Ideen geschaffen werden, nur zusammen mit dem göttlichen Willen wirkursächlich tätig. Daher ist die in den göttlichen Ideen liegende innere Möglichkeit der Geschöpfe eine ganz andere als die in den Geschöpfen zusammen mit dem Akte ein Ganzes bildende Möglichkeit. Sie verhält sich zu dieser wie das Vorbild, *nach* dem etwas gemacht wird, zu dem Stoffe, *aus* dem ein Werk gebildet wird. Das Sein der Geschöpfe im Verstande Gottes geht deren Verwirklichung im Weltall voraus. Bevor es eine Welt gab, hatten alle Geschöpfe von Ewigkeit her im Verstande Gottes ein Erkanntsein und in der Macht Gottes ein potentielles Sein. Denn es gab niemals einen « Zeitpunkt », in dem Gott die Welt nicht hätte erschaffen können, wenn er gewollt hätte. Die zu jeder Vielheit von Dingen erforderte Potenz hat nicht nur in Gott ein Sein, sondern teilt mit ihrem entsprechenden Akte das Sein des Ganzen im Weltall. Denn auch dieser Akt hat kein ihm allein zukommendes Sein, sondern ist das, wodurch die Potenz Sein erhält. Die Scholastiker drücken dieses gegenseitige Ergänzen von Potenz und Akt zum Ganzen aus, indem sie sagen, das Ganze existiere ut « quod », Potenz aber und Akt, aus denen das Ganze zusammengesetzt ist, existierten nur ut « quibus » [25]. Weil die Potenz in den Geschöpfen das aufnehmende Prinzip ist, nennt man sie in der scholastischen Philosophie potentia subiectiva, während die erste wegen ihres bloß erkannten Seins potentia obiectiva genannt wird [26]. Die potentia obiectiva wird nicht, wie die potentia subiectiva verwirklicht, sondern nur nachgeahmt. Wegen des formalursächlichen Zusammenhanges zwischen der potentia obiectiva und der potentia subiectiva kann man sagen, die beiden ständen zueinander in dem Verhältnis einer analogia attributionis oder Analogie der Zuteilung.

[25] Quodl. IX, q. 5, a. 11 : Cum tamen *fieri* non sit nisi *compositi*, cuius est esse : formae enim esse dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum, quae transmutantur transmutatione materiae de potentia in actum. — De pot. 3, 8 : Unumquodque autem factum hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis ; unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quo fit, id est per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri... non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis de materiae potentia seducatur. Vgl. Gredt II, S. 102 ; II, n. 707, 4. Jos. Endres, Die Potenz-Akt-Lekre heute. Divus Thomas (Fr.) (1949), 257-280.

[26] Vgl. Gredt II, S. 28 ; II, n. 653.

In der Nachahmung der göttlichen Ideen durch die Geschöpfe liegt der tiefste Grund, warum diese dem Menschen die Erkenntnis Gottes vermitteln können. Mit Recht schreibt Manser (S. 174) : « Der Menschengeist ist seinem Wesen nach auch ein besonderes Nachbild des ungeschaffenen göttlichen Geistes : 'Quaedam participata similitudo luminis increati', eine 'impressio primae veritatis'. Er nimmt bei Thomas bekanntlich die Stelle des platonisch-augustinischen göttlichen Lichtes ein. Dadurch hat er das ganze Problem in die Seinsordnung auf den Boden des Seinsexemplarismus verschoben. » Nach thomistischer Lehre wird die Wahrheit des menschlichen Erkennens von den zu erkennenden Dingen gemessen, das Sein dieser Dinge aber von den göttlichen Ideen.

Wir haben bereits gesagt, daß Potenz und Akt sich zueinander verhalten wie das Unvollkommene zu seiner Vervollkommnung. Deshalb ist zwischen ihnen kein Gegensatz des inneren Widerspruches wie zwischen Sein und Nichtsein. Gemeint ist hier die potentia subiectiva oder physische Möglichkeit. Damit ist unsere Frage, warum jede Vielheit von Geschöpfen in ihnen eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt voraussetze, noch nicht beantwortet. Dazu ist weiter erfordert, daß wir auch den Grund angeben, aus dem weder ein actus purus oder reiner Akt noch eine pura potentia oder reine physische Möglichkeit vervielfältigt werden kann. Für beide gibt Thomas den Grund in dem einen Satze an, daß in den Geschöpfen nicht nur das Sein selbst, das sie gemeinsam haben, eine Vollkommenheit sei, sondern auch das, wodurch sie sich voneinander unterschieden [27]. So unterscheiden sich ein Fisch und ein Vogel dadurch, daß der erste im Wasser leben und der zweite in der Luft fliegen kann. Aber sowohl das Leben im Wasser als das Fliegen in der Luft ist offenbar eine Vollkommenheit. Nun aber kann es keine Vollkommenheit geben, die dem reinen Akte fehlt, und durch die deshalb ein anderes Wesen sich von ihm unterscheiden könnte. Damit es viele reine Akte gäbe, müßten die einzelnen actus puri durch zwei Merkmale zusammengesetzt sein : nämlich ein Merkmal, in dem sie

[27] S. Th. I 14, 6 : Non solum autem id quo creaturae communicant, scil. ipsum esse ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quae creaturae ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. — Adolf Dyroff schreibt in seiner « Einleitung in die Philosophie », herausgegeben von Wladimir Szylkarski, in dem Kapitel über « Sein und Menschentum » : « Verschiedenheit oder Anders-Sein (Nicht So Sein) bezeichnet etwas wirklich Seiendes. Die voneinander verschiedenen Dinge vernichten einander nicht, wir aber müssen zur Verneinung greifen, wenn wir unterscheiden. Rot bleibt Rot, auch wenn wir erkennen, daß Rot nicht Grün ist. » Aus « Christliche Philosophie in Deutschland 1920-1945 », Regensburg 1949, 126.

mit den anderen reinen Akten übereinkämen ; und ein zweites, durch das sie sich von den übrigen unterschieden. Das aber ist nicht möglich, ohne daß die beiden Merkmale sich gegenseitig zu einem Ganzen vervollständigten wie Potenz und Akt.

Man kann das gleiche auch so beweisen. Ein Merkmal, das einem Ding « secundum quod ipsum » zukommt, d. h. so, daß es mit dem Ding identisch oder das Ding selbst ist, kann außerhalb dieses Dinges nicht noch einmal vorkommen. So können drei Winkel, die zusammen gleich zwei rechten sind, nicht außerhalb eines Dreieckes sein. Es kann wohl viele Dreiecke geben, aber das hat seinen Grund darin, daß das Dasein eines Dreieckes nicht zu dessen Wesen gehört. Auch ein wirklich existierendes Dreieck kann als solches nicht vervielfältigt werden, weil jedes andere Dreieck zum mindesten eine andere Existenz hat. Nun aber gehört das Dasein zum Wesen des actus purus ; daher kann es ebensowenig viele reine Akte geben wie viele Wesenheiten vom Dreieck [28].

Die pura potentia kann nicht vervielfältigt werden, weil es ihrer Natur widerspricht, irgendeine Vollkommenheit zu besitzen, durch die sie sich von einem anderen unterscheiden könnte. Ihr einziges Unterscheidungsmerkmal ist ihr absoluter Mangel jeder Vollkommenheit.

Um besser zu verstehen, wie aber gerade durch eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt eine Mannigfaltigkeit der Dinge möglich wird, müssen wir uns klarmachen, daß zwischen Akt und Potenz überhaupt kein Gegensatz in dem Sinne besteht, wie Gegensatz in der Logik verstanden wird ; nämlich als das Verhältnis von Sachverhalten, die sich von dem gleichen Subjekt ausschließen. Den Gegensatz des inneren Widerspruches zwischen Potenz und Akt haben wir bereits als nicht bestehend daraus bewiesen, daß die Potenz sich nicht zum Akt verhält wie ein schlechthin Nichtseiendes zu einem Seienden, sondern wie ein *positives* Mitprinzip des gleichen Ganzen. Man kann auch nicht sagen, Potenz und Akt ständen zueinander in einem konträren Gegensatz, wie die beiden Grundfarben Rot und Blau, weil der Akt die Potenz nicht, wie eine konträre Farbe die andere, zerstört, sondern sich mit ihr verbindet wie ein Teil mit dem anderen desselben Ganzen. So verhalten sich im Menschen Leib und Seele zueinander wie Potenz und Akt, und sind als solche die beiden Prinzipien des Menschen. Auch der Gegensatz der Beraubung (oppositio privationis) besteht nicht zwischen Potenz und Akt, da ja die Potenz durch den entsprechenden Akt nicht aufgehoben wird, wie die Blindheit durch das Sehen, sondern verwirklicht

[28] Vgl. C. G. II 15 u. I 28.

oder vervollkommnet. Der relative Gegensatz, wie zwischen Vater und Kind, kommt bei Potenz und Akt deshalb nicht in Frage, weil beziehentlich entgegengesetzte Dinge sich *gegenseitig* fordern. So gibt es keinen Vater ohne Kind, aber auch kein Kind ohne Vater. Es gibt aber einen Akt, dem keine Potenz entspricht, nämlich der reine Akt. Denn eine ihm entsprechende Potenz müßte als solche zugleich durch einen entsprechenden Akt verwirklicht werden können und wegen ihrer absoluten Unendlichkeit niemals ganz zu verwirklichen sein [29]. Auch die materia prima oder der reine Stoff ist nicht schlechthin unendlich, sondern nur in der Weise, daß er *nacheinander* unendlich viele Formen aufnehmen kann [30].

Die einzige Möglichkeit dafür, daß es eine Vielheit von Dingen gibt, liegt also darin, daß es Potenzen und Akte gibt, die nicht schlechthin unendlich sind. Wendet man dagegen ein, Gott bilde doch trotz seiner Unendlichkeit mit der Welt eine Vielheit, so ist zu antworten, Gott könne gerade wegen seiner Unendlichkeit nicht mit einem anderen zusammengezählt werden, so daß die Zahl zwei entstehe ; denn, wie wir schon bemerkten, ist Gott als unendlich vollkommenes Wesen keiner Vollkommenheit bar, durch die ein anderes Wesen sich von ihm unterscheiden könnte. Alle anderen Wesen nehmen nur teil an der göttlichen Allvollkommenheit. Daher ist Gott von den Geschöpfen auf ganz andere Weise verschieden als diese unter sich. Nur die Geschöpfe können in Gattungen und Arten unterschieden und zusammengezählt werden. Gott ist der Welt nicht bloß transzendent, sondern zugleich im vollkommensten Maße immanent dadurch, daß er als erste Ursache von allem, was in der Welt ist oder geschieht, gegenwärtig ist [31]. Die Allgegenwart Gottes erstreckt sich selbst auf die reine Potenz im Stoffe. Denn auch der Stoff ist von Gott wenigstens miterschaffen. Die Schwierigkeit, das Verhältnis Gottes zur Welt ganz klar auszudrücken, kommt daher, daß wir von Gott nur eine analoge Erkenntnis haben, die zu einem guten Teil mit bloßen Verneinungen durchsetzt ist. So suchen wir den Schöpfungsakt Gottes in der Weise einigermaßen klar zu machen, daß wir das göttliche Verursachen mit dem geschöpflichen vergleichen

[29] De spirit. creat. a. 1 : Actus naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prior, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis actus purus absque omni potentia, numquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum ; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma.

[30] Vgl. Gredt I, S. 227 ; I, n. 365 ff.

[31] Vgl. Gredt II, S. 204 ; II, n. 818, 3.

und jeden Übergang aus einem Zustand des bloßen Könnens in das wirkliche Tun in Gott vereinen [32]. Suchen wir uns dennoch das Verhältnis von Potenz und Akt in den Geschöpfen wenigstens noch etwas klarer zu machen.

V. Das Axiom « omnis actus limitatur per potentiam »

Wenn, wie wir im vorausgehenden mit Thomas sagten, die Potenz sich zum Akt verhält wie das Unvollkommene zu seiner Vervollkommnung, dann kann ihre Zusammensetzung in den Geschöpfen nur in der Weise geschehen, daß die Vollkommenheit des Aktes durch die Unvollkommenheit der Potenz begrenzt wird. Von den 24 Thesen, in denen die römische Studienkongregation im Jahre 1914 die Hauptlehren des Aquinaten zusammenfassen wollte, lautet die zweite : Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unus existit ; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem. Daß das wirklich die Lehre des Aquinaten ist, dafür genügt die eine Stelle aus seinem Compendium Theologiae c. 18 : Nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est receptiva. Invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiae. Si igitur primum movens est actus absque potentiae permixtione, quia non est forma alicuius corporis, necessarium est ipsum infinitum esse. Thomas und die Thomisten suchen diese sehr abstrakte Lehre etwas konkreter zu gestalten durch das Beispiel von der Weiße, die, wenn sie von Gott ohne Aufnahme in einen Stoff erschaffen würde, in ihrer Art unbegrenzt wäre [33].

Um diese Lehre von der Begrenzung des Aktes durch die Potenz besser zu verstehen, muß man wohl unterscheiden zwischen begrenzen und bestimmen. Jede Begrenzung besagt eine Unvollkommenheit und kann deshalb nicht vom Akte kommen, sonst müßte auch Gott begrenzt sein. Dagegen ist jede Bestimmtheit eine Vollkommenheit, die als solche

[32] Vgl. Gredt I, S. 212 ; II, n. 761.

[33] De spirit. creat. a. 8 : Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines ; cum videamus quod haec albedo non differt ab illa nisi per hoc, quod est in hoc vel illo subiecto ; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Vgl. Gredt II, n. 657bis. Derselbe, Die Selbstverständlichkeit des Grundsatzes von der Begrenzung der Wirklichkeit durch die von ihr sachlich verschiedene Möglichkeit. Divus Thomas (Fr.) 18 (1940) 84-88.

nicht von einer reinen Potenz verursacht werden kann. In den körperlichen Dingen wird das bestimmende Prinzip Form genannt, das begrenzende aber Stoff. Daher ist es gut, das Axiom omnis actus limitatur per potentiam zu vervollständigen durch : omnis potentia determinatur per actum. Daß jede Potenz durch den ihr entsprechenden Akt bestimmt wird, ist schon daraus zu ersehen, daß sie nur durch ihren Akt definiert werden kann. « Potentia non potest definiri nisi per actum », sagt Thomas [34]. Jedes Geschöpf ist nicht nur begrenzt, sondern auch bestimmt : das erste durch seine Potenz und das zweite durch seinen Akt [35].

VI. Das Prinzip des inneren Widerspruches

Für unsere Frage, was auf seiten der Geschöpfe erfordert sei, damit ihrer viele möglich sind, ist es nach dem Gesagten wichtig zu wissen, welche Zusammensetzungen aus Potenz und Akt stattfinden können. Thomas antwortet auf die Frage, ob Gott allmächtig sei, Gott könne alles, was keinen inneren Widerspruch enthalte und deshalb gemacht werden könne. Daher sei es entsprechender zu sagen, etwas könne nicht gemacht werden, als Gott könne es nicht machen [36]. In dieser Antwort nimmt der Aquinate nicht einmal Gott vom Prinzip des inneren Widerspruches aus. Um aber seine Antwort richtig zu verstehen, müssen wir uns das besondere Verhältnis Gottes zum Widerspruchsgrundsatz klarmachen. Das Prinzip des inneren Widerspruches ist für uns Menschen sowohl in der Ordnung des Erkennens als in der Ordnung des Seins das erste von allen Prinzipien. Es nimmt in der Ordnung des Erkennens die erste Stelle ein, weil es unmittelbar der einfachen Erfassung des Seins und Nichtseins folgt und mit ihm unser ganzes diskursives Erkennen beginnt. Und in der Ordnung des Seins kann es in dem Sinne erstes Prinzip genannt werden, daß die Wahrheit keines anderen Satzes früher von den zu erkennenden Dingen objektiv begründet ist und alle anderen logischen Wahrheiten indirekt aus dem Verhältnis zwischen Sein und Nichtsein bewiesen werden. Denn der Beweis, daß das Gegenteil einen inneren Widerspruch enthält, ist von allen Beweisen der letzte und über-

[34] In Met. IX lect. 7 n. 1846.

[35] De spirit. creat. a. 8 ad 9 : Habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam.

[36] S. Th. I 25, 3 : Ea quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere.

zeugendste. Trotzdem ist sein Inhalt der denkbar unbestimmteste und daher die unvollkommenste Wahrheit. Denn er sagt nicht, was ist, sondern nur, was nicht möglich ist, wenn etwas ist. Nun ist es zwar wahr, daß auch Gott nicht zugleich sein und nicht sein oder etwas zugleich machen und nicht machen kann. Aber das erkennt Gott nicht aus dem Widerspruchsgrundsatz, sondern mittels seiner eigenen Wesenheit. Diese erste Erkenntnis Gottes ist nicht, wie die des Widerspruchsgrundsatzes, die unbestimmteste und unvollkommenste Wahrheit, sondern die denkbar vollkommenste und bestimmteste, weil ja die göttliche Wesenheit die Fülle alles Seins enthält. Daher ist für Gott die Erkenntnis der eigenen Wesenheit das Maß aller anderen Wahrheitserkenntnisse. Gäbe es keinen Gott, dann fehlte für jeden Widerspruch die notwendige Voraussetzung. Als Maß alles dessen, was gemacht werden kann, aber ist Gott offenbar auch dem Prinzip des inneren Widerspruches übergeordnet. An die Stelle des Widerspruchsgrundsatzes treten bei Gott die göttlichen Ideen, von denen wir im vorausgehenden sagten, daß sie die Geschöpfe innerlich möglich machen. Auf Gott angewandt, ist also das Prinzip des inneren Widerspruches weder in der Ordnung des Erkennens noch in der Ordnung des Seins das erste, sondern eine Folge davon, daß nur das möglich ist, von dem es eine göttliche Idee gibt. Aus diesem Grunde sind nur die Geschöpfe dem Widerspruchsgrundsatze unterworfen. Nichtsdestoweniger bleibt zwischen unserem Verhältnis zu ihm und dem Verhältnis Gottes zum Prinzip des inneren Widerspruches ein inneres Gleichheitsverhältnis (analogia proportionalitatis propriae). Denn so verschieden die beiden Weisen sind, auf die Gott und die Geschöpfe sich zu diesem Prinzip verhalten, in beiden wird die ratio formalis oder das vom Widerspruchsgrundsatz Bezeichnete gleich vollkommen bewahrheitet. Gott macht nur aus einem anderen Grunde niemals etwas innerlich Widerspruchsvolles : nämlich weil es vom Nichtsein eines Seienden keine göttliche Idee geben kann.

VII. Maß der Vollkommenheiten, in denen die Unterschiede der Geschöpfe begründet sind

Es gibt eine dreifache Verschiedenheit der Geschöpfe : eine wesentliche, auf Grund deren die Geschöpfe in Gattungen und Arten eingeteilt werden ; eine substantielle innerhalb derselben Art ; und eine individuelle innerhalb derselben Substanz. Alle drei Verschiedenheiten kommen von der Zusammensetzung der Geschöpfe aus Potenz und Akt.

Wie wir sahen, sind alle Geschöpfe nur analoge Nachahmungen des göttlichen Seins. Durch ihre wesentliche Zusammensetzung aus Potenz und Akt ist zwischen ihnen und Gott ein unendlicher Abstand, der als solcher keine Grade zuläßt. Aber dieser allen Geschöpfen gemeinsame Abstand von Gott hindert nicht, daß die Geschöpfe, untereinander verglichen, auf Grund ihrer verschiedenen Vollkommenheiten zu Gott mehr oder weniger innere Analogien oder Verhältnisgleichheiten haben und deshalb von uns Menschen verschieden weit von Gott entfernt genannt werden. So sind auch Minerale, Pflanzen und Tiere durch ihre reine Körperlichkeit vom Menschen gleich weit entfernt, und doch steht die Pflanze durch ihr Leben dem Menschen näher als das Mineral, und das Tier durch sein sinnliches Leben näher als die Pflanze. Daß es sich in diesem Beispiel um Vollkommenheiten handelt, die dem Menschen, dem Tiere, der Pflanze und dem Mineral univok oder eindeutig zukommen, spielt deshalb keine Rolle, weil, wie wir im vorausgehenden schon zeigten, bloße Ähnlichkeiten Beziehungen sind, die auch die gleichen sein können, wenn alle Glieder der Beziehungen unter sich sehr verschieden weit voneinander abstehen. So ist zwischen 10 und 20 ein größerer Abstand als zwischen 2 und 4. Nichtsdestoweniger gilt die Gleichung : $2 : 4 = 10 : 20$ [37].

Was nun das Maß der einem Geschöpfe wesentlichen Vollkommenheiten und Ähnlichkeiten mit Gott betrifft, so lehrt Thomas, daß dieses abhänge von dem Maße, in dem der Akt die Potenz überragt. Bei den körperlichen Dingen, ist das am wenigsten in den chemischen Elementen und den Mineralen der Fall, und am meisten beim Menschen. Daher ist der Mensch durch seine geistige Seele unter allen körperlichen Wesen das vollkommenste [38].

Aber auf diese Weise wird nur unsere Aufteilung der körperlichen Geschöpfe in Gattungen und Arten objektiv begründet. Es bleibt daher die Frage, wie es möglich sei, daß auch Geschöpfe der gleichen Art noch sehr verschieden vollkommen sind. Auf diese Frage antwortet der Aquinate, daß in den körperlichen Dingen die substantiellen Formen auch der gleichen Art um so vollkommener seien, je besser der Stoff beschaffen sei, in den sie aufgenommen sind, und daß dadurch innerhalb derselben Art substantielle Unterschiede entständen [39]. Wie groß diese

[37] Siehe Fußnote 8.

[38] De spirit. creat. a. 2 : Quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem ; quod patet in diversis formarum ordinibus. Vgl. S. Th. I 76, 1.

[39] S. Th. I 85, 7 : Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam ; quod manifeste apparet in his quae

substantiellen Unterschiede sein können, zeigt die differentielle Psychologie in ihren Lehren von der Individuation und vom angeborenen physischen Charakter.

Die dritte Verschiedenheit der Vollkommenheit in den Geschöpfen, wir nannten sie die individuelle innerhalb derselben Substanz, kommt dadurch zustande, daß, wie wir schon zeigten, jede Tätigkeit der Geschöpfe ihre Ähnlichkeit mit Gott vermehrt. Diese individuelle Verschiedenheit wird außerdem noch in einem fort vermehrt durch die mannigfaltigen Künste und die Werke der Kultur. So bleibt der Marmor auch Marmor, wenn ihn der Künstler zu einer Statue verarbeitet, und doch ist zwischen seinen zwei Zuständen vor und nach der Arbeit des Künstlers ein großer Unterschied.

Diese Stufenordnung wird in den rein geistigen Dingen fortgesetzt, da ja auch sie aus Potenz und Akt zusammengesetzt sind [40]. Ihre Geistigkeit schließt nur jede Zusammensetzung ihrer Wesenheit aus Stoff und Form aus, was eine doppelte Wirkung hat: nämlich erstens, daß keine reinen Geister mit den gleichen wesentlichen Seinsvollkommenheiten möglich sind, sondern daß jeder reine Geist für sich allein eine besondere Art von Geschöpf ist [41]. Und sodann, daß jeder reine Geist die eigene Substanz zum eigentümlichen Gegenstand seines Erkennens hat. Aber weil es zum eigentümlichen Gegenstand eines Erkenntnisvermögens gehört, daß es diesem die Erkenntnis alles anderen vermittelt, daß z. B. Gott alles andere nur durch seine eigene Wesenheit erkennt und der menschliche Verstand alles nur auf dem Wege über die von einem Phantasiebild abstrahierte allgemeine Körperwelt, erkennt der reine Geist alles nur mittels seiner eigenen begrenzten Wesenheit [42]. Daher ist

sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo. Vgl. Thiel, Die Thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen, Freiburg i. Br. 1929, 28 ff.

[40] S. Th. I 50, 3: Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad esse, ut potentia ad actum. Et talis comparatio intelligenda est in angelis. Vgl. De spirit. creat. a. 1.

[41] Vgl. Thiel, Der einheitliche Urgrund der Individuation in den geschaffenen einfachen wie in den körperlichen Substanzen nach der Jugendschrift des heiligen Thomas von Aquin: De ente et essentia. Divus Thomas (Fr.) 17 (1939) 61-74.

[42] S. Th. II-II 1, 3: Nihil subest alicui potentiae vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti; sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. S. Th. I 1, 7: Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata.

seine ganze Erkenntnis um so vollkommener, je vollkommener diese seine eigene Wesenheit ist. Wir können diese Verschiedenheiten der reinen Geister nicht näher bestimmen, weil wir überhaupt nur aus der Offenbarung wissen, daß es reine Geister gibt. Aber es läßt sich kein Grund angeben, warum bei reinen Geistern viele Stufen der Vollkommenheit unmöglich sein sollen. Weil wir Menschen einander nach der Möglichkeit messen, viele Dinge unter allgemeinen Begriffen zusammenzufassen, und Gott alles in einem einzigen Akte erkennt, sagen die Thomisten, die reinen Geister unterschieden sich dadurch, daß sie nicht alle die gleiche Anzahl von Ideen zum Erkennen brauchen, sondern der eine weniger als der andere [43].

So erhalten wir ein Weltbild, in dem alles wohl geordnet ist und nach dem die Welt mit Recht ein Kosmos genannt werden darf. In diesem Weltbild hat alles seinen bestimmten Platz und trägt alles auf seine besondere Weise zur Verherrlichung Gottes bei, die das gemeinsame Endziel Gottes und aller Geschöpfe ist.

[43] S. Th. I 89, 1 : Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis. In inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Vgl. Gredt II, n. 648, 3.

Othmar Perler

Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V

Aus dem kleinen, aber wertvollen Papyrusbestand der Bibliotheca Bodmeriana (Cologny-Genève), die uns vor kurzem ein Johannesevangelium geschenkt hat, veröffentlicht Michel Testuz einen vollständigen Text des sogenannten Protoevangeliums des Jakobus [1]. Auf Grund der Paleographie, Orthographie, Grammatik, der Verwandtschaft mit dem Papyrus des Johannesevangeliums wird ihm das 3. Jahrhundert, näherhin seine Mitte, als Datum zugewiesen. Damit ist ein völlig neuer Ausgangspunkt gewonnen für die Textgeschichte wie für die theologische Auswertung dieses volkstümlichen Buches, das bekanntlich die Liturgie (Fest der Darstellung Mariens, der Empfängnis Annas, Kult der hl. Joachim und Anna), die Ikonographie und Theologie vorab der Ostkirche tief beeinflußt hat.

Der Eigenart dieser Zeitschrift entsprechend beginnen wir mit der Theologie, näherhin mit einem der ältesten Zeugnisse zur

Unbefleckten Empfängnis Mariens

Die legendäre Erzählung der Geburt Mariens ist seit dem 4. Jahrhundert in die theologische Diskussion hereingezogen worden. Unlängst hat M. Jugie [2] das Zeugnis für die unbefleckte Empfängnis Mariens im zustimmenden Sinne beurteilt, während Licinio M. Peretto [3] ihm nüchterner gegenübersteht.

[1] *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie.* Publié par Michel Testuz, chargé de cours à l'Université de Genève. Bibliotheca Bodmeriana 1958.

[2] Martin Jugie, L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition orientale. Rome 1952, p. 56-63.

[3] Licinio M. Peretto, La mariologia del Protoevangelio di Giacomo. Roma 1955, p. 44-50.

Es ging zunächst um eine textkritische Frage zweier Stellen in *Kapitel 4 § 2 und 4*. Der ob ihrer Unfruchtbarkeit trostlosen Anna verkündet ein Engel: « Anna, Anna, der Herr Gott hat dein Gebet erhört. Du wirst empfangen und gebären » (4,1). Kurz darauf erhält Annas Gatte Joachim, der in der Einöde bei seinen Herden weilt, eine ähnliche Botschaft vom Himmel: « Joachim, Joachim, erhört hat der Herr Gott dein Gebet. Steig hinunter von hier! Sieh, dein Weib *hat* in ihrem Schoß empfangen » (4, 2). Die Perfektform (εἴληφεν) bringt nun P Bodm, während Tischendorf und die neueren Ausgaben das Futur vorziehen « sie *wird* empfangen » (λήψεται), dies in Übereinstimmung mit den bekannten griechischen Textzeugen, ein einziger ausgenommen (Cod. Venet. Marc. II cl. 363 des 10. Jh.), in Gegensatz zur syrischen und aethiopischen Übersetzung, der lateinischen Bearbeitung, zu Epiphanius, Andreas von Kreta u. a. [4]. Das gleiche gilt für die zweite Stelle. Anna verkündet dem heimkehrenden Gatten: « Jetzt weiß ich, daß der Herr Gott dich (die Ausgaben: mich) reich gesegnet hat; denn sieh, jene, die Witwe war, ist nicht mehr Witwe und die Kinderlose, sieh, ich *habe* im Schoß empfangen » (4, 4). Perfekt bringt P Bodm mit den oben genannten Zeugen, Futur haben die Ausgaben mit den griechischen Handschriften ausgenommen der erwähnte Codex in Venedig, F^b und L. Die Perfektform ist ohne Zweifel die ursprüngliche. Was, im Gegensatz zu Amann, Jugie und Peretto als wahrscheinlich vermuteten, hat P Bodm 5 bestätigt.

Der gewöhnliche Leser aus dem Volke, für den das Büchlein geschrieben war, wird daher aus der Erzählung folgern, daß Anna nicht von Joachim, sondern auf wunderbare Weise empfangen hat. Schon Epiphanius bemüht sich, diese nach ihm irrige Auslegung bei den Kollyrdianerinnen zu widerlegen [5]. Der Engel hätte vorausgesagt, was sein werde, damit kein Zweifel inbezug auf jene bestehe, die in Wirklichkeit schon hervorgebracht war, weil sie in Gottes Vorsehung bereits vorausbestimmt und für seinen Gerechten geboren war. Im 8. Jahrhundert bekämpft Andreas von Kreta die gleiche Auffassung [6]. Unter dem Einfluß solcher Polemiken werden die Abschreiber die Perfektform in ein Futur abgewandelt haben.

Heute weist man auf die Kompositionstechnik des Verfassers hin [7]. Aus verschiedenen biblischen Erzählungen — hier vorab der Geburt

[4] Vgl. E. Amann, Le Protévangile de Jacques et ses remaniments latins. Paris 1910, p. 17-21. Peretto a. a. O. S. 45 ff. nach P. Vanutelli.

[5] Haer. 79, 5, 4-5 GCS 37, 480.

[6] Migne P. G. 97, 1313 A. [7] Peretto a. a. O. S. 50

Samuels durch Anna (1 Kön. 1), des Täufers durch Elisabeth (Lk. 1) — schachtelt der Autor eine naive Darstellung zusammen, ohne sich dabei um die zeitliche Aufeinanderfolge und die Verarbeitung der verschiedenen Elemente zu einer glaubwürdigen Einheit zu bekümmern. Die Botschaft des Engels « Du wirst empfangen » wäre die erste Nachricht vom Ende der Unfruchtbarkeit. Die Perfektformen spielten an die vor der Entfernung Joachims erfolgte Empfängnis an.

Ob mit diesen alten und neuen Erklärungsversuchen Gedanke und Absicht des Verfassers richtig ermittelt werden, scheint mir fraglich. Ohne Zweifel sind die Geburt Samuels und Johannes' die Vorlage für die Erzählung der Geburt Mariens. Die Ausgaben haben die gedanklichen und wörtlichen Entlehnungen zur Genüge vermerkt. In beiden Fällen war die Empfängnis wegen der Unfruchtbarkeit eine wunderbare. Sie ist dies auch bei der Mutter Mariens ; aber wohl mehr als dies, denn hier wirkt als Vorbild nicht weniger die jungfräuliche Empfängnis Mariens (Lk. 1, 26 ff.), sei es ihre biblische Formulierung, sei es ihre legendarische Ausgestaltung im Protoevangelium (c. 9-13). Dieses borgt den ersten Teil der Botschaft des Engels an Anna der Zacharias-Geschichte (Lk. 1, 13), den zweiten der Verkündigungsszene (Lk. 1, 31) :

Protoev. 4, 1 : Ἄννα, Ἄννα, ἐπήκουσεν κύριος ὁ θεὸς τῆς δεήσεώς σου, συλλήμψεις καὶ γεννήσεις.

Lk. 1, 13 : Μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, καὶ ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι.

Lk. 1, 31 : Ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν.

Protoev. 4, 2 : Ἰδοὺ ἡ γυνή σου Ἄννα ἐν γαστρὶ εἴληφεν.

Protoev. 4, 4 : Ἰδοὺ... ἡ ἄτεκνος ἔν γαστρὶ εἴληφα.

Aus dem Vergleich der parallelen Texte folgt, daß es dem Verfasser des Protoevangeliums wie bei Lukas 1, 31 um die Empfängnis und ihren Zeitpunkt geht [8]. Die Abänderung des biblischen Vorbildes Lk. 1, 13, der Wechsel von Futur und Perfekt bei der Verwendung der nämlichen Vorlage Lk. 1, 31 in kurz aufeinanderfolgenden Texten kann nicht dem Zufall zugeschrieben werden, umsoweniger als die parallelisierende Technik die Beibehaltung des selben Tempus, Futur oder Perfekt, erforderte.

[8] Bei Anna 1 Kön 1, 20 und bei Elisabeth Lk 1, 24 folgte die Empfängnis der Botschaft des Engels. Dasselbe nehmen Amann und nach ihm Michaelis für Mariens Mutter an, auf Grund des Futurs in 4. 2. 4 und der Ruhe Joachims in 4, 4.

Dazu kommt das gleiche Verhalten Joachims und Josephs. Joachim verläßt Anna vor der Botschaft des Engels und begibt sich in die Einöde (1, 4). Joseph verabschiedet sich von der ihm eben angetrauten Jungfrau und läßt sie allein, während er auswärts seiner Arbeit nachgeht (9, 3). Bei seiner Rückkehr findet er sie gesegneten Leibes (13, 1) [9]. Beiden wird die Nachricht von der erfolgten Empfängnis durch einen Engel gebracht (4, 2 und 14, 2). In beiden Fällen scheint die Absicht die nämliche zu sein, d. h. eine natürliche Empfängnis auszuschließen. Die Chronologie wird dabei unberücksichtigt gelassen, was Kopisten und Übersetzer zu mannigfachen Korrekturen veranlaßte. Dem Verfasser geht es offenbar nur um seinen Zweck, dem auch der Symbolismus der Zahlen dienstbar gemacht wird, wie in den Apokalypsen, denen nach P Bodm das Werk zuzurechnen ist.

In Kapitel 5, 2 liest unser Papyrus erstmals : « Und es erfüllten sich ihre Monate, wie er sagte (ὡς εἶπεν) sechs, am siebten aber gebar Anna ». Vor dem Wirrwarr der Varianten wählten die Herausgeber die denkbar leichteste, folgerichtige Lösung : « Und als ihre Monate erfüllt waren, gebar Anna im neunten », dies trotz des erprobten Grundsatzes der schwierigen Lesart den Vorzug zu geben, trotz der Handschriften E L, der armenischen Übersetzung und des Zeugnisses eines Andreas von Kreta, der eine jungfräuliche Empfängnis und eine Geburt im siebten Monat, wie einige meinten, ablehnt. Auch die Annahme Testuz', die sechs Monate bezögen sich auf die Zeit der Ankündigung der Empfängnis und Geburt (4, 1), nicht auf die Empfängnis selbst, wird dem Text kaum gerecht. In der Botschaft des Engels ist keine Spur von einer Zeitangabe zu finden. Entsprechend einer in der Schrift üblichen Zitationsformel [10] wird sich ὡς εἶπεν auf Lk. 1, 26 und 36 beziehen : Elisabeth, Annas Vorbild, ist bei der Verkündigung und Heimsuchung in ihrem sechsten Monat. Diese äußere Ähnlichkeit mag den Verfasser zu seiner Angabe verleitet haben, es sei denn, er zitiere eine verschollene Quelle seines Marienlebens, was durchaus möglich ist (Aorist εἶπεν) oder es handle sich um eine Glosse.

[9] Die Chronologie könnte hier eine Schwierigkeit bereiten. Maria ist bei ihrer Verlobung zwölfjährig (8, 2), bei der Verkündigung aber sechzehnjährig (12, 3). Doch schließt sich die Erzählung der Verkündigung ohne Übergang an jene der Verlobung (10), als folgte sie unmittelbar. Ebenso schließt sich, literarisch gesehen, die Rückkehr Josephs (13, 1) an seinen Wegzug (9, 3). Diese literarische Aufmachung und das Schweigen über eine frühere Rückkehr Josephs offenbaren die Absicht, die der Verfasser mit dieser Abwesenheit verfolgt. Auf was für Quellen die Altersangaben Mariens zurückgehen, ist eine andere Frage.

[10] Blass-Debrunner, Neutestamentl. Grammatik § 130, 3.

Dazu kommt der Symbolismus der Zahl sieben. Der Nimbus um Maria wird noch glänzender, wenn dieses Wunderkind im siebten Monat geboren wird. So läßt er das Kind, wie es Anna zum ersten Mal auf die Erde stellen wird, zweimal sieben Schritte tun (6, 1). Sieben sind die Jungfrauen aus dem Stamme Davids, die mit Maria das Los ziehen sollen, wer unter ihnen den Tempelvorhang zu verfertigen habe (10, 1). Auch Joseph kehrt im siebten Monate nach der Verkündigung zurück (13, 1) [11].

Eine jungfräuliche Empfängnis und eine außergewöhnliche (vorzeitige und jungfräuliche, Kap. 19-20) Geburt, wie sie nun P Bodm unverkennbar bestärkt, entsprechen daher durchaus der Arbeitsweise des Verfassers, aber auch seiner Absicht, alles Unreine und Unheilige von Maria zu entfernen, zunächst im rituellen Sinne, jedoch nicht ausschließlich. Sie ist die Jungfrau des Herrn (9, 1), die von Gott Begnadete (7, 3 ; 11, 1), durch welche der Herr den Lösepreis der Söhne Israels offenbaren wird (7, 2) [12]. Sie steht als Mutter des Erlösers mitten im Heilsplan Gottes, wie beim Apologeten Justinus (Dial. 84 100 120, 1), wie bei Irenaeus (Adv. haer. 3, 21, 10 ; 22, 4 ; 5, 1, 3 ; 21, 1 ; Epid. 32). Die Gegenüberstellung des paradiesischen Zustandes und der Wiederherstellung nach dem Sündenfall ist dem Verfasser nicht fremd. Weil die Erde jetzt mit Fluch beladen ist, darf Maria nicht auf ihr wandeln. Sie wird in einem häuslichen Heiligtum (6, 1), später im Allerheiligsten des Tempels (8, 1 ; 13, 2 ; 15, 3) auferzogen. Sie lebt wie eine Taube, empfängt Nahrung von Engelshand (8, 1 ; 13, 2 ; 15, 3). Schon Irenaeus, der Theologe der Rekapitulationslehre, wendet das Bild der Taube auf Maria an : « serpentis prudentia devicta in columbae simplicitate » (Adv. haer. 5, 19, 1). Tertullian deutet den Sinn des Symbols : « Animal simplicitatis et *innocentiae* » (De bapt. 8, 3). Nach dem apokryphen « Leben Adams und Evas » 4, 2 nährten sich die Ureltern mit Engelsspeise, was wenigstens eine verwandte Vorstellung ist. Joseph frägt sich bei der Feststellung der Mutterschaft Mariens, ob sich an ihm die Geschichte Adams wiederhole (13, 1). Bereits im Brief an Diognet (12, 8) wird ähnlich wie hier Evas Verführung als eine « corruptio » bezeichnet und mit der Jungfrau Bewährung verglichen, ebenso bei Justinus (Dial. 100, 5). Paulus (2 Kor.

[11] Auch die Zahl sechs oder ihr Vielfaches bzw. die Hälfte kommen merkwürdig häufig vor. Maria ist 6 Monate alt, als Anna sie erstmals zur Erde stellt (6, 1). Mit 3 Jahren führt man sie in den Tempel (7, 2). Sie wird auf die 3. Stufe des Altars gestellt (7, 3). Mit 12 Jahren wird sie Joseph angetraut (8, 2). Mit 16 Jahren wird sie Mutter (12, 3). Drei Tage und Nächte dauert die Trauer um Zacharias (24, 3).

[12] Vgl. 11, 3 ; 14,2 ; 17, 2 ; Röm. 8, 32 ; I Tim. 2, 6 ; Diogn. 9, 2.

11, 2-3) wendet den Typus bereits auf die Unversehrtheit im Glauben an. In dieser Sicht wird der Verfasser des Protoevangeliums die natürliche Empfängnis und Geburt als Folge der Sünde beurteilt haben (vgl. Gen. 3, 16), als Makel, die der Mutter des Erlösers nicht anhaften darf, weder durch einen Ursprung aus Joachim, noch durch eine natürliche Empfängnis und Geburt des Gottessohnes. In ihrer Unversehrtheit und Heiligkeit scheint der paradiesische Zustand bereits wiederhergestellt zu sein [13].

Die unmittelbare biblische Grundlage muß die Versicherung Gabriels an die Jungfrau sein Lk. 1, 35 : Weil durch göttliches Eingreifen empfangen, « deshalb auch wird das Geborene *heilig*, Sohn Gottes genannt sein ». So, ohne das « *aus dir* » Geborene, in Übereinstimmung mit den besten Lukas Handschriften, bringt P Bodm den Text in Kapitel 11, 3. Der Syrer fügt sinngemäß hinzu « ist heilig ». Irenaeus (Adv. haer. 3, 21, 4) : « Quapropter quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei ». Noch klarer (ebd. 5, 1, 3) : « Quapropter et quod generatum est, sanctum est, et filius Altissimi Dei Patris omnium ». Daher 3, 19, 1 : « Incarnationem *purae* generationis.

In diesen Zusammenhang muß auch der zweite Text in *Kapitel 6, 3* gestellt werden. Am ersten Jahrestag der Geburt Mariens veranstaltet Joachim ein Fest, an dem der Hohe Priester das Kind segnet « mit dem höchsten Segen, der seinesgleichen nicht hat » (6, 2). Darauf stimmt Anna einen Dankeshymnus an :

> « Ich will singen ein heilig Lied dem Herrn meinem Gott ;
> denn er schaute hernieder auf mich
> und nahm hinweg von mir die Schmähung meiner Feinde.
> Und es schenkte mir der Herr mein Gott eine Frucht *seiner* Gerechtigkeit,
> *alleinheilig, überreich* vor seinem Antlitz » (6. 3).

Καρπὸν δικαιοσύνης αὐτοῦ, μονόσιον πολυπλούσιον. So hat erstmals P Bodm.

Καρπὸν δικαιοσύνης, ohne αὐτοῦ, wählte, gestützt auf verschiedene Handschriften und den Syrer, E. Amann, gegen Tischendorf, Ch. Michel und neuere Übersetzer.

[13] Justinus (Dial. 84, 2) führt die Bildung Evas aus der Rippe Adams als Vorbild der jungfräulichen Empfängnis Jesu an. Eine Anwendung auf Maria kenne ich nicht. Zur Übung der Askese und Jungfräulichkeit aus eschatologischen Anschauungen und Erwartungen in ihrer Beziehung zum Urzustand vergleiche E. Peterson, Der Ursprung der christl. Askese. Zeitschr. f. Religions-u. Geisteswissenschaft 2, 1949/50, S. 197-206.

Μονοούσιος haben mit Tischendorf sämtliche Ausgaben und Übersetzungen, ich nehme an in Übereinstimmung mit sämtlichen benutzten Handschriften. Also « einwesig », d. h. aus einer einzigen Wesenheit bestehend. Unrichtig scheint die Übersetzung « einzig in seiner Art ». Testuz glaubt in seinem Apparat μονόσιος als eine Verderbnis aus μονοούσιος erklären zu müssen, was bei den vielen Verschreibungen möglich wäre.

Πολυπλάσιος « vielfach gestaltet » wählten gegen die Handschriften F^b K L und Tischendorf neuere Herausgeber (Amann, Michel, Testuz) und Übersetzer.

Ohne Zweifel bietet P Bodm den besten Text. Μονόσιος ist zwar, so weit ich sehe, bis jetzt einmalig, aber eine jener vielen Wortbildungen, die in der patristischen Literatur, vor allem in einem poetischen Erguß nicht überraschen. Wegen seiner Seltenheit und phonetischen Ähnlichkeit lasen oder verstanden die Kopisten μονοούσιος, ein auch nicht häufiges, vor allem nicht volkstümliches, sondern philosophisch-theologisches Wort, das schon deshalb dem Verfasser des Protoevangelium nicht zuzumuten ist. Erstmals taucht es in Hippolyts Widerlegung der Häresien auf [14] : Gott bildete die Dinge, nachdem er die vier Elemente geschaffen hatte, die einen aus einem einzigen Element als μονοούσια, die andern aus zwei usw. Im 4. Jahrhundert gebraucht es Athanasius im Kampf gegen die trinitarischen Irrlehren : Die Sabellianer nennen Gott nicht ὁμοούσιος, sondern μονοούσιος [15]. Was « eine Frucht aus einer einzigen Wesenheit » in unserem Zusammenhange, auf Maria übertragen, bedeuten soll, ist nicht ersichtlich. Hingegen gibt die Variante des P Bodm einen unvergleichlich besseren, einleuchtenden Sinn. Für die Wortverbindung kann man auf Klemens von Alexandrien hinweisen : Μόνος ὁ σοφὸς ὅσιος [16]. Inhaltlich ist das von P Bodm Maria gegebene Beiwort durch die älteste Form des *Sub tuum praesidium* ge-

[14] Elenchos X 32, 2 GCS 26, 288, 15.

[15] Expos. fid. 2 Migne PG 25, 204 A.

[16] Strom. I, xxv, 168, 4 GCS Klemens Al. II 105, 6. Vgl. auch Apok. 15, 4. Von dieser Aussage ist der Schritt zum Kompositum nicht weit, zumal im Hinblick auf die Häufigkeit der Wortzusammensetzungen in der Koine. Es bliebe noch die durchaus ernstlich in Betracht zuziehende Möglichkeit der Umgestaltung, bewußten oder irrtümlichen, eines ursprünglichen μόνον ὅσιον zu einem μονόσιον sowohl wie μονοούσιον. Beispiele von ähnlichen Haplographien führt Abel an (Grammaire du grec bibl. P. 1927 § 5, c). Die Verwilderung des Textes bereits im P Bodm ist augenscheinlich. Wesentlich sind die im Text namhaft gemachten inhaltlichen Gründe. Die philologischen Bedenken scheinen uns so oder anders zerstreubar.

stützt, die uns vor kurzem ein Papyrus der John Rylands Library in Manchester geschenkt hat. Maria wird hier als μόνη ἁγνὴ καὶ εὐλογημένη angesprochen. Der Herausgeber datiert den Papyrus spätestens in das 4., Lobel spätestens in das 3. Jahrhundert, O. Stegmüller auf Grund der Paleographie frühestens an den Anfang des 4., wegen inhaltlicher Erwägungen (die vielleicht doch zu überprüfen sind) nicht vor das Ende desselben Jahrhunderts [17].

Dieses überraschende Zeugnis zur Heiligkeit Mariens ist im Grunde nur eine Umschreibung der Worte Gabriels Lk. 1, 28 : « Sei gegrüßt, du Begnadete » und des Grußes Elisabeths Lk. 1, 42 : « Du bist gesegnet unter den Frauen ». Das Protoevangelium stellt beide bereits zusammen 11, 1 : « Sei gegrüßt, du Begnadete unter den Frauen ! » Es folgt auch logisch aus der Anwendung des oben behandelten Textes Lk. 1, 35, d. h. aus der unbefleckten (jungfräulichen) Empfängnis Mariens, die der Verfasser anzunehmen scheint.

Bei der Darstellung im Tempel schreibt dieser : « Und es sandte der Herr Gott Gnade auf sie hernieder » (7, 3 χάριν ἐπ' αὐτήν). Das ist eine Übernahme von Lk. 2, 40 : « καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό d. h. über dem zwölfjährigen Jesus. Damit zu vergleichen ist auch der höchste Segen des Priesters, der seinesgleichen nicht hat » (6, 2). Während jedoch hier die zukünftige Begnadigung durch die Gottesmutterschaft gemeint ist, wird dort Maria auf Grund ihres Ursprunges, von Anfang an als « alleinheilig » bezeichnet, also in einer Weise, die sie aus der dem Sündenfluch verhafteten Menschheit durch göttliche Huld heraushebt. Trotz geringen Einflusses der paulinischen Briefe wird der Verfasser des Protoevangeliums Lukas nicht mißverstanden haben.

Obwohl hier nicht der Ort ist, die ganze Anthropologie und Soteriologie des Frühchristentums aufzurollen, sei auf die ungefähr gleichzeitige, dem Volksempfinden angepaßte Passa-Homilie Melitons [18] von Sardes hingewiesen. Sie schildert in den düstersten Farben das allgemeine Verderben an Leib und Seele als eine Folge der Paradiesessünde

[17] Vgl. P. F. Mercenier, L'antienne mariale grecque la plus ancienne. Le Muséon 52, 1939, S. 229-233. Otto Stegmüller, Sub tuum praesidium. ZKT 74 (1952) 76-82. Zum sinnverwandten, Maria gegebenen Attribut παναγία bei Hippolyt, Origenes, Methodius vgl. P. Franz Faessler. Der Hagiosbegriff bei Origenes. Freiburg Schw. 1958, S. 47-50 (Paradosis 13).

[18] Ausgabe B. Lohse, Leiden 1958, S. 21-23, 47-56. Zum Text und seiner Deutung vgl. Al. Grillmeier, « Das Erbe der Söhne Adams » in der Homilia de Passione Melitos. Scholastik 20/24. 1949, 481-502 bes. 492 f.

(270-334). « Auf jede Seele drückte die Sünde ihre Spur und belastete sie in gleicher (gerechter ?) Weise » (53 f. 325 f.). Deswegen sei das Passa-Mysterium am Leibe des Herrn vollzogen worden.

« Überreich » wird die Frucht der Gerechtigkeit Gottes genannt, weil Maria die Gnade in Überfülle erhalten hat, nicht bloß für sich (vgl. 7, 3 ; 8, 1 Ende ; 11, 2 ; 13, 2 Gegenstand der Fürsorge Gottes μεμελημένη), sondern auch für andere, als Mutter des kommenden Erlösers (vgl. 6, 2 ; 7, 2 ; 11, 3 ; 12, 2 ; 14, 2). Dieser metaphorische Sinn des Reichtums ist dem Neuen Testament geläufig (vgl. Röm. 9, 23 ; 11, 12 ; 1 Kor. 1, 5 ; Eph. 1, 7 ; Apoc. 2, 9 usw.). Er paßt ebenso gut zur « Gerechtigkeit Gottes » wie das « alleinheilig ». Der Pleonasmus πολυπλούσιος, Wortantithese zu μονόσιος und zugleich Klangfigur (Parechese), ist in seiner Volkstümlichkeit dem platten πολυπλάσιος durchaus vorzuziehen, mag das Wort auch spät bezeugt sein. Klar dürfte sein, daß πολυπλάσιος durch das μονοούσιος bedingt ist. Πολυπλούσιος seinerseits aber ist gut bezeugt.

Der neue Text 6, 3 besagt also dogmatisch gewertet, daß Maria eine Frucht nicht irdischer Gerechtigkeit oder menschlichen Bemühens ist, sondern göttlicher Gerechtigkeit und Huld, deswegen « alleinheilig, überreich in seinen Augen » und dies von Anfang an. Einzigkeit der Heiligkeit und Übermaß des Gnadenreichtums in den Augen Gottes, nicht der Menschen, sind die Frucht ihrer göttlichen Wurzel [19].

So ist denn die dogmatische Ernte des P Bodm V nicht unbedeutend. Das apokryphe Büchlein, dem ein ungeahnter Erfolg beschieden sein sollte, offenbart unüberhörbar das Ziel, dem die Volksfrömmigkeit zusteuerte, ebenso seine biblischen Grundlagen. Kein Theologe wird in Zukunft am naiven Versuche, Mariens Sonderstellung zu erklären, achtlos vorbeigehen dürfen. Allein die literarische Gattung und die mangelhafte theologische Bildung des Verfassers legen eine gewisse Zurückhaltung auf. Wir stehen mit dem Zeugnis im zweiten Jahrhundert [20].

[19] Obwohl M. Jugie unsere Varianten nicht kennen konnte, hat auch er diese Beziehung zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Heiligkeit Mariens gesehen a. a. O. S. 62 f. Unnütz auszuführen, daß der neue Zeuge für die Heiligkeit Mariens nicht außerhalb der Entwicklung der Erbsündelehre gestellt werden darf.

[20] Im Lichte des neuen Textes ist nun auch die Heortologie (Fest der Empfängnis Mariens) zu beurteilen. Vgl. K. A. H. Kellner, Heortologie. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1911, S. 182-192.

Textkritisches

Eine ausführliche textkritische Beurteilung des P Bodm V muß einer Neuausgabe vorbehalten bleiben. Von den sehr zahlreichen vollständigen griechischen Handschriften reicht die älteste vielleicht in das 10. Jahrhundert (Cod. Venet. Marcianus II cl. 42), ein Pergamentfragment (c. 7, 2-10, 1) der Bodleiana in Oxford in das 5./6. Jahrhundert [21], ein sehr lückenhafter Papyrus von Uchmunen mit Bruchstücken der Kapitel 13-22 in das 4. Jahrhundert [22]. Von den Übersetzungen bringt die älteste Handschrift syrischer Sprache Kapitel 9 bis Ende. Die koptischen, armenischen und aethiopischen Versionen sind entweder lückenhaft oder haben den Urtext weitgehend überarbeitet. Letzteres gilt auch für die lateinische Bearbeitung, den sogenannten Pseudo-Matthaeus, dessen lateinische Vorlage noch zu finden ist. Daraus mag die Bedeutung des Genferfundes ermessen werden.

Der Herausgeber beschränkt sich auf die Transkription des Textes mit Korrekturen in den Anmerkungen, die man nicht immer teilen wird. Gegenüber steht eine französische Übersetzung. In der Einleitung befaßt sich Kapitel 4 (S. 23-26) mit der Entstehung des Buches, das im Laufe der Zeit aus verschiedenen Quellen zusammengestellt wurde. Der Herausgeber geht dabei von der Voraussetzung aus, daß P Bodm ein zuverlässiger Zeuge sei. Er überläßt den Vergleich mit den übrigen Textzeugen und die kritische Auswahl einem zukünftigen Bearbeiter.

Neu ist zunächst in seiner Kürze und durch die Einreihung des Buches in die Gattung der Apokalypsen der Titel: Γένεσις Μαρίας, Ἀποκάλυψις Ἰακώβ. Die späteren Abschriften und Übersetzungen stehen unter dem Einfluß der mariologischen Entwicklung, indem sie fast durchwegs «Theotokos» beifügen. Keine weist die Schrift den Apokalypsen zu.

Der Genferpapyrus enthält bereits die drei Teile des heutigen Textes, nämlich die Geburt und Jugendgeschichte Mariens (für sie allein paßt der Titel), die Geburt Jesu in der Höhle zu Bethlehem, das Martyrium des Zacharias (ebenso die von den meisten als Interpolation ausgeschiedene Zachariasstelle in Kap. 10, 2). Berendts, Harnack, Peeters, Amann, Michel u. a. ließen das Martyrium kurz vor dem 6., frühestens

[21] Herausgegeben von B. P. Grenfell, An Alexandrian erotic fragment and other Greek papyri, chiefly Ptolemaic. Oxford 1896, 13-19.

[22] 1912 in Florenz veröffentlicht, darnach von C. Wessely in der Patrologia Orientalis 18 (1924) 485-487.

im 4. Jahrhundert entstehen, bzw. anfügen, eine Auffassung, die außer Vätertexten der Papyrus von Uchmunen erschüttert hatte. Jüngst findet von Campenhausen eine Verwendung des Martyriums bereits im Brief der Gemeinden von Vienna und Lugdunum über die dortigen Märtyrer aus der Verfolgung Mark Aurels [23].

Noch deutlicher als dies bereits war, ist die frühe Verwilderung des Textes offenbar geworden. Im Sinne einer volkstümlicheren, weniger gefeilten Darstellung geht der Genferpapyrus bisweilen mit dem Papyrus von Uchmunen (13, 1 ; 16, 1 ; 19, 2 ; 22, 3 seltene mediale Form λαβομένη gegen λαβοῦσα der Hs), um sich an andern von ihm zu trennen. Dieser hat im besonderen Fragmente von Kapitel 18, 2, d. h. von der Lücke in P Bodm.

Klar zutage tritt die Vorzüglichkeit der alten syrischen Übersetzung und die Übereinstimmung mit dem syrischen Bibeltext z. B. in 11, 1 (Verkündigung an Maria Lk. 1, 28) : χαῖρε χαριτωμένη σὺ ἐν γυναιξίν (der Wegfall der Reduplikation ist wohl einem Versehen zuzuschreiben) ändern die Ausgaben mit den griechischen Handschriften folgendermaßen : χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. Sie harmonisieren also wie an andern Stellen mit dem Bibeltext. P Bodm dürfte der älteste griechische Zeuge für die Verbindung von Lk. 1, 28 und 42 (ohne εὐλογημένη) sein, die bereits Tatian, die syrische Bibel, einige griechische und lateinische Handschriften, sowie die Vulgata aufweisen. Weitere mit dem Syrer gemeinsame Varianten sind in 11, 3 ; 13, 1 Ende ; 14, 2 : τέξεταί σοι = Matth. 1, 21, nur in zwei alten syrischen Bibelhandschriften sy^{sc} bezeugt ; 15, 3 : ἀκούσασα τὸν ὕμνον αὐτῶν (d. Akkusativ scheint besser als der Genitiv) ; 17, 2 usw. Diese Verwandtschaft dürfte das Protoevangelium jenem Kulturkreis zuweisen, dem der syrische Bibeltext und Tatian nahestehen.

In Kapitel 3, 3 lassen Tischendorf und die neueren Ausgaben nach P Bodm zu Unrecht, gegen ältere Ausgaben und eine verwirrende Fülle von Varianten der Handschriften, zwei Linien aus : ὅτι καὶ τὰ ὕδατα ταῦτα γαληνιῶντα καὶ σκιρτῶντα καὶ οἱ ἰχθύες αὐτῶν σε εὐλογοῦσιν κύριε.

Außer den im theologischen Teil behandelten Varianten sei jene in Kapitel 17, 2 erwähnt, wo die Reise nach Bethlehem geschildert wird. P Bodm bringt den allein von Cod. 1468 der Bibliothèque Nationale in Paris (von Tischendorf mit E bezeichnet) überlieferten Text : « Und er

[23] H. von Campenhausen, Das Martyrium des Zacharias. Seine früheste Bezeugung im zweiten Jahrhundert. Historisches Jahrbuch 77 (1958) 383-386.

(Joseph) sattelte den Esel und er setzte sie (Maria darauf) und es zog (den Esel) am Zügel sein Sohn und es folgte Samuel ». Tischendorf und die neueren : « Und es zog den Zügel sein Sohn und es folgte Joseph ». Wer dieser Samuel ist, bleibt noch abzuklären. Sofern keine Textverderbnis vorliegt, scheint der Verfasser wieder an seine uns unbekannte, von ihm nicht genügend verarbeitete Quelle anzuspielen. Jedenfalls ist schon vorausgehend (9, 2 ; 17, 1) und später wieder (18, 1) die Rede von mehreren Söhnen Josephs aus erster Ehe.

Wie vorsichtig die Varianten zumal bei Eigennamen beurteilt werden müssen, zeigt die Bezeichnung der Magd Annas (2, 2-3). Während die griechischen Handschriften Ἰούδ, Ἰουδί, Ἰουδήν, Ἰουδίνη, Οὐδένη (B = Venet. Marc. 363), der Syrer « Yonathim » schreiben, bringt P Bodm den gut griechischen Namen Εὐδίνη (für Εὐδοίνα) [24]. Die modernen Herausgeber und Übersetzer wählten wieder den leichtesten Weg, indem sie den biblischen Namen « Judith » einsetzten. Der ihre Herrin schmähenden Magd gut angepaßte Name (εὔδοινος, d. h. die Gut- bzw. Vielesserin, Schmauserin) beweist die griechische (nicht semitische) Umwelt des Verfassers. Ob dieser Name und Figur der profanen Literatur entlehnte ?

Im allgemeinen zeichnet sich der neugefundene Text durch eine volkstümlichere, lebendigere, dramatischere Sprache aus. Die späteren Überarbeitungen haben stilistisch gefeilt, ihre Vorlage mit dem geläufigen Bibeltext in Einklang gebracht. Als Beispiele seien genannt :

Kap. 3, 1-2 : « Und *es stöhnte auf* (Ausg. « aufblickend ») gen Himmel *Anna und* (ausgelassen von den Ausgaben) sie sah ein Sperlingsnest in einem Lorbeerbaum und *alsogleich* (Ausg. ausgelassen) erhob *Anna* (Ausg. « sie ») ein Klagelied ». Dann geht die volkstümliche Aneinanderreihung mit der Partikel « und » weiter, deren Eintönigkeit die Späteren durch Partizipalformen gebrochen haben.

Kap. 9, 1 : « Und es sprach der Priester : Joseph, Joseph (gleiche Wiederholung des Namens in 4, 1-2 ; 8, 3 ; 19, 3 ; 20, 3) du hast die Jungfrau des Herrn durch das Los erhalten. Nimm du sie dir zur Obsorge ». Diese lebendige Ausdrucksweise wird folgendermaßen abgeschwächt : « Und es sprach der Priester zu Joseph : Du hast erkoren durch das Los die Jungfrau des Herrn, um sie für dich zu nehmen (Infinitiv) zur Obsorge ». Ähnliche Wiederholung des Namens als Ausdruck der Erregung in Kap. 15, 2 : « Joseph, Joseph hat dies getan ? ».

[24] Vgl. Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen³, I, 1884, 407. Stephanus, Thesaurus IV 2274.

Das will nicht heißen, daß P Bodm den Urtext fehlerfrei überliefert hat. Er selbst weist die Einträge zweier Korrektoren auf. Der Herausgeber hat im kritischen Apparat zahlreiche andere Verschreibungen vermerkt. Man darf sich füglich fragen, ob dieser seinen Text nicht überschätzt hat, wenn er aus ihm die Entstehungsgeschichte des apokryphen Buches ableitet (S. 23-26) : Ende des 2. Jahrhunderts getrennte Abfassung der « Geburt Mariens » und der apokryphen Zachariasgeschichte. Anfang des 3. Jahrhunderts wäre der zweite Teil entstanden, bestehend aus der Erzählung der Reise nach Bethlehem und der Geburt Jesu in der Grotte. Für sie werden zwei verschiedene Quellen angenommen. Gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts wäre das Martyrium des Zacharias als dritter Teil angehängt worden. Diesem Entwicklungsstadium entspräche P Bodm. Weil in diesem das Gespräch Josephs über das Stillestehen der Natur bei der Geburt Jesu (18, 2-19, 1), ebenso das Gebet Salomes (20, 2) fehlten, wäre das « Apocryphum Josephi » (c. 18, 2-19, 1) später hinzugekommen ; und das « Apocryphum Zachariae » wäre überarbeitet worden (S. 26). Daß man indessen auch P Bodm mit kritischem Blick gegenüberstehen muß, beweisen offensichtliche Lücken z. B. in Kapitel 6, 3 : « Höret, höret ihr zwölf Stämme Israels, Anna nährt wirklich ! » entspricht durchaus der Eigenart des Verfassers. Ähnliches gilt von der Lücke in Kapitel 8, 3 : « Und sie sollen herbeitragen einen Stab ». Der Papyrus von Uchmunen bringt jedenfalls einen Teil der Lücke des P Bodm in Kapitel 18-19.

Aus diesen kurzen Hinweisen, die sich leicht vermehren ließen, ist die Dringlichkeit einer Neuausgabe ersichtlich. Sie hätte nicht nur die seit Tischendorf namhaft gemachten, zahlreichen griechischen Handschriften zu benutzen, sondern auch die alten Übersetzungen heranzuziehen.

August Berz

Der Standort der Katechetik innerhalb der Theologie

In der Formulierung : « Standort der Katechetik innerhalb der Theologie » liegt schon die entscheidende Aussage, daß die Katechetik in die Theologie gehört und somit ein theologisches Fach ist.

Es ist nicht unnötig, dies zu betonen, denn diese Zusammengehörigkeit wurde schon sowohl von der Theologie als auch von der Katechetik in Frage gestellt. Und doch sollte man meinen, nichts sei selbstverständlicher als dies, daß die Katechetik eine theologische Disziplin ist, befaßt sie sich ja, zusammen mit der Homiletik, mit der Vermittlung dessen, was den Gegenstand der Theologie bildet, nämlich der christlichen Offenbarungswahrheit.

Einheit von Glaubenswissenschaft und Glaubensunterweisung

« Gottes Selbstmitteilung geschah zur Verwirklichung seiner Herrschaft (Reich Gottes) und um unseres Heiles willen, nicht etwa nur zur Befriedigung unseres Wissensdurstes » [1]. Deshalb ist die Offenbarungswahrheit von Wesen aus Heilswahrheit. Als Wahrheit ruft sie ihrer Annahme, der denkerischen Durchdringung, Verarbeitung und Systematisierung. Dies ist die Aufgabe der spekulativen theologischen Fächer, insbesondere der Dogmatik. Als *Heils*wahrheit aber ruft die Offenbarungswahrheit ihrer Übermittlung an den Menschen in Predigt und Katechese. Darum darf die Theologie sich nicht mit der Spekulation über das Wort Gottes begnügen. Die Glaubenswahrheiten sind Offenbarungswahrheiten

[1] Michael Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. I/1, München 1948⁴, Einleitung, 50. Vgl. den ganzen § 4 Theologie und Leben ebd. 49-57.

einmal in dem Sinn, daß sie aus der Offenbarung Gottes hervorgingen, dann aber auch in dem Sinn, daß sie weiterhin nach « Offenbarung », nach Weitergabe an alle Menschen drängen, denn so lautet der Befehl des Herrn selber : « Gehet hin und lehret alle Völker..., lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe » (Mt. 28, 19 f.). Deshalb hat die Theologie auch das Heils- und Verkündigungsmoment der Glaubenswahrheiten zu beachten und sich Fächer einzugliedern, welche die Vermittlung der christlichen Lehre an den Menschen zum Ziele haben, nämlich die Katechetik und die Homiletik.

Es liegt demnach in der Natur der christlichen Offenbarung begründet, daß Glaubensspekulation und Glaubensunterweisung einander zugeordnet sind, einander fordern und fördern. Es gibt für diese wechselseitige Bezogenheit wohl kaum einen treffenderen Ausdruck als die Devise des Predigerordens « Contemplata aliis tradere » : aus der Kontemplation heraus weitergeben ; auf die Weitergabe hin kontemplieren.

Diese a priori feststehende Zusammengehörigkeit von Glaubensdurchdringung und Glaubensübermittlung wird, a posteriori, auch durch die geschichtliche Erfahrung erwiesen. Die sowohl für die Katechese wie für die Theologie fruchtbarsten Zeiten waren die, als beide Hand in Hand gingen und den Blick aufeinander gerichtet hielten. So war es in den Katechetenschulen des christlichen Altertums, die zugleich der katechetischen und der theologischen Ausbildung dienten. So war es zur Zeit der Kirchenväter, denken wir nur etwa an Augustin, den ebenso gewandten Katecheten und Homileten wie genialen Theologen [2]. Ein weiteres großes Beispiel für diese fruchtbare Symbiose von Theologie und Katechese haben wir aus dem Mittelalter in Thomas von Aquin. Er, der Fürst der Scholastik, der die sublimsten Höhen der theologischen und philosophischen Spekulation erstieg und den Riesenbau der Summa theologiae auftürmte, hielt es nicht unter seiner und seines Faches Würde, gleichzeitig eine ganze Reihe katechetischer Schriften zu verfassen, wie dies der genannten Losung seines Ordens entsprach. So entstanden jene Opuscula, welche die Schweizer A. *Portmann* und X. *Kunz* unter dem Titel « Katechismus des hl. Thomas von Aquin » 1882 zu Luzern erstmals auf deutsch herausgaben : In Symbolum Apostolorum expositio, In orationem Dominicam expositio, In salutationem angelicam expositio, In duo praecepta caritatis et in decem legis Precepta Expositio, De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis. Es wäre ein leichtes,

[2] Vgl. F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, Köln 1951, 528-546.

nachzuweisen, wie umgekehrt bedeutende Katecheten, wie z. B. der heilige Petrus Canisius, aus lebendiger Tuchfühlung mit der Theologie heraus katechetisierten.

Ihre Entzweiung

Leider blieb, zu beiderseitigem Schaden, diese Verbindung zwischen Glaubenswissenschaft und Glaubensunterweisung nicht immer gleich intensiv. Einerseits verlor die dogmatische Theologie sich bei einzelnen ihrer Vertreter in esoterische Spekulation und stellte für den Heilsglauben gänzlich belanglose Fragen wie z. B. die nach der Zahl der Engel, welche auf einer Nadelspitze Platz fänden. Besonders in der niedergehenden Spätscholastik und im Nominalismus wurde mit den Offenbarungswahrheiten oft müßige Spekulation getrieben. Man fühlte wenig oder nichts mehr von dem apostolischen Drang, der den heiligen Paulus einst aufschreien ließ: « Weh mir, wenn ich die Heilsbotschaft nicht verkünden wollte! » (Cf. 1. Kor. 9, 16.) Während so die dogmatische Theologie bisweilen sich zu wenig bewußt war, daß die Glaubenswahrheit zu *künden* ist, vergaß die Katechese zuzeiten, daß die *Glaubenswahrheit* zu künden ist. Vor allem in der Epoche der Aufklärung war sie in anthropozentrischem Geist befangen und allzusehr ethisch ausgerichtet. Ein extremes, aber dafür umso sprechenderes Beispiel haben wir im Werk « Religiössittliche Katechetik » des bayrischen Aufklärungstheologen Vitus Anton *Winter*, das 1811 zu Landshut erschien. Nach der Vorrede hat « jeder Religionsunterricht Pflanzung der Sittlichkeit zum Zweck ». Die Einleitung erklärt die Katechetik zu einem « Zweig der Didaktik »[3]. Katechisieren heißt für Winter « vorzugsweise durch fortschreitende Gespräche dem Zöglinge hülfreiche Hand leisten, damit er die in seinem Kopfe liegenden sittlich- und religiösen Begriffe hervorlocke, und die in seinem Herzen schlummernden analogen Gefühle wecke, und sich so zur höchstmöglichen Stufe der sittlichen Kultur emporarbeite »[4]. Nicht also um die Übermittlung der von oben stammenden Offenbarungswahrheiten geht es nach dieser Auffassung in der Katechese, sondern um die Entwicklung der im Kinde bereits schlummernden Begriffe und Gefühle, und nicht um die gnadenhafte Entfaltung des übernatürlichen Lebens im Menschen und die Aufrichtung des Reiches Gottes, sondern darum, sich selber auf den Gipfelpunkt der sittlichen Kultur emporzuschaffen.

[3] Vitus Anton WINTER, Religiössittliche Katechetik, Landshut 1816², 1.
[4] Ebd. 8.

Diese anthropozentrische, bloß ethische Auffassung der Katechese und der gesamten Pastoral überhaupt wirkt bis heute nach, wie etwa F. X. *Arnold* in seiner aufschlußreichen Studie « Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge » [5] nachweist.

Eine Entfernung von der Theologie lag auch vor, als die Katechetik gegen Ende des letzten Jahrhunderts und in den ersten Dezennien dieses Jahrhunderts ganz in Fragen der Methodik aufging. Katechetische Kongresse und Kurse kamen auf. Sie drehten sich nicht um das Was, sondern nur um das Wie des Religionsunterrichts. Die Frage der Glaubensunterweisung wurde in rein schulischer Sicht gesehen. Man verwertete die neuen Erkenntnisse des Psychologie, Pädagogik und Lehrmethodik, was zu begrüßen war ; es wurde aber dabei die der christlichen Glaubensunterweisung immanente Eigengesetzlichkeit zu wenig beachtet. « Mehr von der Methode des Unterrichtens als von der kerygmatischen Stoßkraft des Evangeliums erwartete man den katechetischen Erfolg. » [6]

Die Katechetik lief die gleiche richtungslose Bahn wie die allgemeine Pädagogik. An der Zürcherischen Schulsynode, die am 22. September 1958 in Winterthur tagte, machte Walter Nigg die Feststellung, daß auf dem Gebiet der Erziehung heute große Ratlosigkeit herrsche. Man komme aus dem Experimentieren nicht heraus. Gewiß sei die Didaktik auf einer hohen Stufe angelangt ; aber ausschließlich in ihr geschulte Lehrer blieben am Äußerlichen hängen. Die Inhaltsbestimmung der pädagogischen Arbeit müsse wieder in den Vordergrund gerückt werden. Man müsse vorerst wissen, wozu eigentlich man die Jugend erziehen wolle. Es sei deshalb beschämend, daß man sich über den Zweckparagraphen des neuen Zürcherischen Schulgesetzes nicht einigen konnte [7].

Die Wiedereingliederung der Katechetik in die Theologie

In der jüngsten Vergangenheit hat sich in der Katechetik in dieser Beziehung eine bedeutsame Wende angebahnt. Die formal-didaktische Seite, die Frage nach dem Wie, tritt in den Hintergrund gegenüber der material-kerygmatischen Seite (wie die nun allgemein übernommenen Formulierungen F. X. *Arnolds* lauten). Form und Methodik des Reli-

[5] Freiburg i. Br. 1949 (Band II der wertvollen « Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge »).

[6] F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte (Freiburg 1956) 217.

[7] Nach dem Bericht in : Neue Zürcher Zeitung, 26. Sept. 1958, Bl. 4, Morgenausgabe Nr. 2759.

gionsunterrichts sollen wiederum in erster Linie von dessen Ziel und Inhalt bestimmt werden. J. A. *Jungmann* SJ hat in seiner zum Aufhorchen mahnenden Schrift « Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung » [8] eine kerygmatische Neubesinnung angeregt, die von seinen Innsbrucker Kollegen aufgenommen und weitergeführt wurde. Mag man sich zum Vorschlag einer besonderen Verkündigungstheologie stellen wie man will, auf jeden Fall wurden im Zusammenhang mit dieser Problematik Glaubenswissenschaft und Glaubensverkündigung einander wieder näher gebracht und der Sinn für ihre Verbundenheit wieder geweckt.

In Deutschland ist vor allem der schon wiederholt zitierte Tübinger Pastoraltheologe F. X. Arnold und dessen Schule materialkerygmatisch ausgerichtet. Wie F. X. *Arnold* sagt, hat sich « in der Tat die Beschränkung auf die Fragen der Methode für sich allein in mancher Hinsicht als völlig unzureichend erwiesen. Die rechte Ordnung besteht ja offenbar darin, daß nicht die Methode den Inhalt, sondern der Inhalt die Methode der religiösen Unterweisung und Verkündigung zu bestimmen hat... Nicht nur von der Natur und den Bedürfnissen der Hörer, sondern auch und vor allem von der Eigenart des Lehrgutes, vom Inhalt der Frohbotschaft her muß... die katechetische und homiletische Frage bewältigt werden. » [9]

Während noch im alten « Lexikon für Theologie und Kirche » unter dem Stichwort Katechetik vermerkt war, diese könne « je nach dem wissenschaftlichen Standpunkt... als Teil der Pädagogik, der Unterrichtsmethodik oder der Pastoraltheologie aufgefaßt werden » [10], so scheint heute wohl die Erkenntnis durchgedrungen zu sein, daß die Katechetik ihrem ganzen Wesen nach zur Theologie gehört und von dieser her bestimmt wird, denn « selbst die methodischen Erfordernisse können nur dann befriedigt werden, wenn die Frage zuerst und zugleich von der theologischen Seite her betrachtet und beantwortet wird » [11].

[8] Regensburg 1936.

[9] F. X. Arnold, Dienst am Glauben, Freiburg i. Br. 1948, 60.

[10] Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. V, Freiburg i. Br. 1933, Sp. 880.

[11] F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte (Freiburg 1956) 218.

Die Beziehung der Katechetik zu andern theologischen Fächern

Innerhalb der Theologie steht die Katechetik naturgemäß einzelnen theologischen Fächern besonders nahe. Sie bildet einen Zweig der Pastoraltheologie, jener « scientia practica, welche die Überleitung der in den andern Fächern dargebotenen Wissensstoffe in die seelsorgerliche und unterrichtliche Praxis systematisch zu lehren versucht » [12]. Der Pastoraltheologie obliegt es, das letzte Wegstück aufzuhellen, das die göttliche Wahrheit und das göttliche Leben zurücklegen müssen, um beim einzelnen Menschen anzulangen. Der Katechetik und der Homiletik geht es vor allem um das Ankommenlassen des Heilswortes, der Liturgik und der Sakramentenpastoral vor allem um das Ankommenlassen der Heilsgnade. Darum ist innerhalb der Pastoralwissenschaft die Katechetik der Homiletik verschwistert. In der Homiletik handelt es sich um das autoritative Künden, um das Proklamieren der Offenbarung, wie dies im biblischen Begriff κηρύσσειν liegt [13], in der Katechetik um das lehrhafte Unterweisen in der Offenbarung [14]. Jedoch haben Katechetik und Homiletik nicht ausschließlich dem Heilsworte, Liturgik und Sakramentenpastoral nicht ausschließlich dem göttlichen Leben zu dienen. Das Grundmysterium und Grundgesetz des Christentums « Verbum caro factum est » (Joh. 1, 14) gilt nicht bloß von der in Christus einmal geschehenen Menschwerdung, sondern analog auch von jener, die sich bei jeder Christwerdung gnadenhaft nachvollzieht. Das Wort muß Fleisch und Blut annehmen. Darum zielen Homilie und Katechese auf das Mitleben mit der Liturgie, auf den fruchtbaren Sakramentenempfang, auf das göttliche Leben im Menschen hin, wodurch von Katechetik und Homiletik zu Liturgik und Sakramentenpastoral die Brücke geschlagen ist. Anderseits gilt von der liturgischen und sakramentalen Welt durchgehend das Wort Augustins : « Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum — Es tritt das Wort zum Element und es entsteht das Sakrament. » [15] Darum geht dem Opfergottesdienst der Wortgottesdienst voraus, und darum auch bildet bei jeder Sakramentenspendung das deutende Wort die Form, die Seele des Heilszeichens. Heilswahrheit und Heilsgnade stehen also in innigem Zusammenhang. Von daher ergibt sich die Verbindung von

[12] Anton Stonner, Die Pastoraltheologie als theologische Disziplin. Anima 13 (1958) 196.

[13] Vgl. G. F. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 3, Stuttgart 1938, 702.

[14] Ebd. 638-640.

Liturgik und Sakramentenpastoral zu Homiletik und Katechetik. Wegen der Verbindung von Zeichen und Wort eignet der Liturgie schon an und für sich ein katechetischer und kerygmatischer Charakter. « Sacramentum... tamquam visibile verbum. »[16] Der genuine Ort und Anlaß der christlichen Gottes*lehre* ist der christliche Gottes*dienst*. Deswegen stehen Katechetik und Liturgik einander besonders nahe.

Die enge Verbundenheit der Katechetik mit der dogmatischen Theologie haben wir schon betont. Da die Katechese die christliche Glaubens- und Sittenlehre zu übermitteln hat, liegt die Beziehung der Katechetik zu Dogmatik und Moral auf der Hand. Allerdings darf die Katechese nicht einfach in einem Auszug aus der Schuldogmatik und -Moral, sozusagen in einer Schmalspurdogmatik und -Moral bestehen. Der Denzinger läßt sich nicht als Katechismus benutzen. « Wie wir nicht ‚Chemiker als Köche' nehmen (Newman), so nicht Schultheologie in abgeschwächter, verdünnter Form als Verkündigung. »[17]

Wir haben in der Katechese die Glaubenslehre mundgerecht zu machen. Dies geschieht am besten auf die Weise und in den Worten, mit denen Gott sich gewürdigt hat, uns seine Botschaft zu verkünden[18]. Die göttliche Offenbarung bildet den Inhalt der Katechese und zugleich deren Ur- und Vorbild, aus dem sich grundlegende methodische Gesetze ergeben. « Dieu parle bien de Dieu » (Pascal). Darum muß die Katechetik an der Exegese des Alten und des Neuen Testamentes brennend interessiert sein.

Die Katechetik als praktische Theologie

Wie die ganze Pastoralwissenschaft, so gehört auch die Katechetik zur sogenannten praktischen Theologie, d. h. zu jenem Teil der Theologie, der die Tätigkeit der Kirche zum Inhalt hat. Die Bezeichnung « praktische Theologie » ist aber nicht bloß dahin zu verstehen, daß diese theologische Disziplin für die Praxis verwendbar, brauchbar und nützlich, also « praktisch » im landläufigen Sinne ist. Das alles liegt schon auch in dem Ausdruck, aber nicht dies allein. Der Name will besagen, daß dieser Zweig der Theologie *unmittelbar* dem Leben, dem christlichen Leben dient. « Denn mittelbar dient alle Theologie dem Leben, sind auch die historischen und systematischen Fächer praktisch, für den Theologen ausnehmend praktisch. Denn da alle Religion ihren Zielpunkt im Han-

[15] In Joannis evangelium, tractatus 80, 3. [16] Ebd.
[17] Hugo Rahner SJ, Eine Theologie der Verkündigung. Freiburg i. Br. 1939², 10.
[18] Hugo Rahner, ebd. 11.

deln hat und nach Verwirklichung strebt, so hat auch die Wissenschaft der Religion ihre letzte Richtung auf das πράττειν und folglich mündet alle Theologie zuletzt in die praktische ein. »[19]

Man darf die praktische Theologie nicht zu einer bloßen Anleitung zur Seelsorge, die Katechetik nicht zu einer bloßen Religionsdidaktik erniedrigen. Die kirchliche Lehr- und Hirtentätigkeit bedarf sicherer Grundsätze und unverrückbarer Leitpunkte. Sie darf nie zur bloßen äußern Fertigkeit herabsinken und zur bloßen Routine werden. Darum hat die Pastoraltheologie, und mit ihr die Katechetik, sowohl Wissenschaft wie Technik zu sein und sowohl das Ziel wie die Wege, die Prinzipien wie die Methoden, das Kennen wie das Können ins Auge zu fassen. Lehren und Anleiten, Überlegen und Üben müssen hier Hand in Hand gehen.

Mit der Betonung des theologischen und grundsätzlichen Aspekts von Katechese und Katechetik soll nicht geleugnet werden, daß auch die allgemeine Pädagogik und Unterrichtsmethodik sowie die Psychologie für die christliche Glaubensunterweisung zu berücksichtigen sind. Das Dekret der Päpstlichen Studienkongregation vom 21. Dezember 1944[20] betont die pädagogische und didaktische Ausbildung der künftigen Katecheten stark. In erster Linie aber geht es um das richtige Lehrgut, richtige Lehrziel und die richtige katechetische Haltung, welche bloß vom Glauben und von der Gnade her vermittelt werden können. Pädagogik, Methodik und Psychologie sind für Katechese und Katechetik wertvoll, sofern sie als Hilfswissenschaften in den Dienst am Glauben gestellt werden. Sie sind in der Katechetik brauchbare Knechte, aber keine guten Meister.

Man erwarte deshalb von der Katechetik keine billigen Tips und Drehs, wie man es im Religionsunterricht « macht ». Man verlange von ihr vielmehr etwas, das nicht so handlich ist wie ein Rezept, aber dennoch viel brauchbarer, nämlich Prinzipien. « Es gibt nichts Praktischeres als eine gute Theorie. » Die Katechetik will den unterrichtlichen Geist und die methodische Haltung vermitteln, die jeder Religionslehrer haben muß, wenn sein Unterricht richtig und erfolgreich sein soll. Die besten Seelsorgsprinzipien sind zugleich die dienlichsten Seelsorgsrezepte. Das Tunlichste, was wir in der Katechetik machen können, ist das Sichten der Katechese von Inhalt, Ziel, Gesetz der Offenbarung her bei gleichzeitiger Einprägung der psychologischen, pädagogischen und didaktischen Gesetze, die bei jedem Lehren und Erziehen zu beachten sind.

[20] AAS 37 (1945) 173-176.

[19] Cornelius Krieg, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, Freiburg i. Br. 1910², 276.

Pius Künzle OP

Internationaler Kongreß für mittelalterliche Philosophie

Löwen-Brüssel, 28. August - 4. September 1958

Die Initiative zur Einberufung und Durchführung dieses Kongresses ging aus vom De Wulf-Mansion-Zentrum, einer im Schoße des Institut Supérieur de Philosophie von Löwen jüngstens errichteten Institution zur Erforschung der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Ein leitender Ausschuß, dessen Vorsitzender (Mgr. L. De Raeymaeker) und sämtliche Mitglieder mit einer einzigen Ausnahme Professoren der Universität Löwen waren, hatte den Kongreß sehr gut vorbereitet und für eine gastfreundliche Aufnahme der Teilnehmer gesorgt. Von den gegen 320 ursprünglich Angemeldeten, haben sich ungefähr 250 eingefunden. Ein schönes Zeichen für das immer noch lebhafte Interesse, das die philosophischen Leistungen des Mittelalters auf der weiten Welt finden. Gewiß muß man auch die Anziehungskraft der Weltausstellung zu Brüssel berücksichtigen, doch hat sie anderseits den Kongreß nicht in bedauerlichem Ausmaß konkurrenziert. Die stattliche Zahl der Teilnehmer sowie das Bewußtsein, daß man nicht zu einer babylonischen Verwirrung, sondern bei aller Vielfalt der Richtungen und besonderen Interessen doch unter einem gemeinsamen Nenner zusammenkam, förderten denn auch gleich von Anfang an die persönlichen Kontakte, die wohl von allen als das Wertvollste empfunden worden waren. Überraschend stark waren Spanien und Nordamerika vertreten ; besonders begrüßt wurde die Anwesenheit einiger Vertreter aus Polen, Jugoslawien und der Tschechoslowakei.

Das Thema des Kongresses lautete : « Der Mensch und seine Bestimmung nach den Denkern des Mittelalters ». Je vormittags 10 Uhr bot ein Hauptreferat eine einleitende Gesamtschau über einen der fünf Gesichtspunkte : Natur des Menschen und menschliche Persönlichkeit (R. Klibansky, Canada), Die menschliche Situation – Körperlichkeit und Zeitlichkeit (M. D. Chenu OP, Frankreich), Erkenntnis und Wahrheit (P. Wilpert, Deutschland), Streben, Wille, Freiheit (J. V. Bourke, U. S. A.), Moralische und soziale Werte (M. de Gandillac, Frankreich). Leider konnte diese Anordnung nicht ganz eingehalten werden. Für R. Klibansky, dem es unmöglich war, am ersten Tag einzutreffen, sprang J. V. Bourke in die Lücke. In der knappen Zeit, die für die anschließende Diskussion noch übrig blieb, konnte sich nur eine kleine Zahl von Votanten äußern.

An vier Nachmittagen fanden je fünf Spezialsitzungen statt. Geordnet nach den Gruppen: 1. Allgemeines, 2. Arabische Philosophie des Hochmittelalters, 3. 12. und 13. Jahrhundert, 4. Thomas von Aquin, 5. Ende des 13. Jahrhunderts und Folgezeit, wartete eine jede täglich mit drei Referaten über Spezialfragen auf. So hatte man seine liebe Not, eine weise Auswahl zu treffen. Sämtliche Vorträge werden im Band der Kongreßakten veröffentlicht werden. Niemand wird erwarten, daß bereits hier, und wäre es bloß stichwortartig oder in Auswahl, versucht werde, einen Begriff der Fülle des behandelten Stoffes zu vermitteln.

Nur eine Bemerkung allgemeiner Natur sei erlaubt. Der leitende Ausschuß hatte in der Einladung gewünscht, die Arbeiten möchten nicht nur die Stellungnahme der mittelalterlichen Denker zu den verschiedenen Problemen abklären, sondern auch herausstellen, wieweit die Scholastiker an Fragen rührten, die besonders unsere Gegenwart beschäftigen. Diesem Wunsch ist von den Referenten in den Spezialsektionen zu wenig nachgelebt worden. Das ist zwar sehr verständlich, aber dennoch schade. Verständlich, weil immer noch viele rein historische Arbeit zu leisten ist, um schließlich einmal eine zuverlässige Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Philosophiegeschichte zu ermöglichen. Besonders aber vermag die typisch metaphysische Blickrichtung der mittelalterlichen Philosophie den natürlichen Wissensdrang des Intellektes so ausgiebig zu befriedigen, daß es nicht zu verwundern braucht, wenn ihre Eingeweihten sich nicht zu den Modernen hingezogen fühlen. Überdies verlangt ein gewissenhaft betriebenes Fachstudium unweigerlich den Tribut der Beschränkung. Dieser nämlichen Forderung unterstehen aber auch die Spezialisten für moderne Philosophie. So kommt es, daß heute, wo die Philosophie des Mittelalters außerhalb des katholischen Raumes längst nicht mehr der Ablehnung und Ignoranz von einstens begegnet, im Innern der Kirche die wünschbare Begegnung zwischen scholastischem Erbgut und modernen Bestrebungen ausbleibt. Das ist schade. Daß es nicht unbedingt so sein muß, zeigte der glänzende Vortrag von M. D. Chenu. Ohne Übertreibung darf gesagt werden, daß ihn die Kongreßteilnehmer als mustergültigen Beweis für den überzeitlichen Wahrheitsgehalt und die aktuelle Bedeutung der scholastischen Philosophie empfanden. Der Schreibende mußte sich unwillkürlich eines Ratschlages erinnern, den ihm der einstige Freiburger Philosophieprofessor P. Anton Rohner sel., ein ausgezeichneter Kenner des modernen Denkens und des hl. Thomas, erteilte: « Treten Sie immer mit Fragen an Thomas heran, sonst stehen Sie vor lauter Antworten, denen bei Ihnen keine Fragen entsprechen. Um auf Fragen zu stoßen, lesen Sie die Modernen; die haben lauter Fragen und keine Antworten! » Kein Zweifel, daß so die günstigsten Voraussetzungen geschaffen würden, das kostbare Wahrheitsgut der besten Tradition nicht nur zu bewahren, sondern auch weiterhin zu vermitteln. Die Erforscher der scholastischen Literatur- und Ideengeschichte mögen aber fortfahren, auf ihrem Felde die Kenntnisse zu erweitern. Die Systematiker hingegen würden besser tun, statt einer Reihe von Fragen und Einwänden aus der Zeit des Duns Skotus oder auch des Suarez eine künstliche Aktualität zu verschaffen, neuere und neueste Fragen aufzugreifen und zugleich zu beantworten. Damit

würden sie dem Schlagwort von der überholten Scholastik wirksam begegnen und dieser selber neue Zugkraft verleihen.

*

Nebst den vor- und nachmittäglichen Referaten zum philosophischen Thema führte der Kongreß noch vier Aussprachen über organisatorische Belange durch. Diese Besprechungen vollzogen sich in kleinen Gruppen von 15 - 20 Personen, die vom leitenden Ausschuß dazu prädestiniert und schon Monate zuvor um Stellungnahme zu einer detaillierten Umfrage gebeten worden waren. Die eingegangenen Antworten sind von je einem Berichterstatter zu einem orientierenden Referat verwertet worden, das die Grundlage für die anschließenden Beratungen bildete. So referierte in der ersten Kommission F. Van Steenberghen über den gegenwärtigen Stand der mediävistischen Studien. In den drei folgenden Kommissionen, die sich mit dem Unterricht in mittelalterlicher Philosophie und dessen Rolle innerhalb der philosophischen Bildung, mit den kritischen Ausgaben mittelalterlicher Texte und der Gründung einer Internationalen Gesellschaft der Fachleute für mittelalterliche Philosophie befaßten, orientierten einleitend M. Giele, bzw. G. Verbeke und H. L. Van Breda OFM. Die wichtigsten Schlußfolgerungen aus diesen Beratungen sind in der am Schluß zu lesenden Resolution enthalten.

Für die vierte Kommission wurde übrigens der numerus clausus gesprengt. Er war als Bedingung für eine möglichst ertragreiche Diskussion gerechtfertigt worden. Da der leitende Ausschuß am Ertrag der vierten Diskussion ganz besonders interessiert war, war ihm offenbar auch daran gelegen, Beschlüsse, die zu Gunsten Löwens ausfallen sollten, auf mehr als nur etwa 6 - 8 % der Teilnehmer stützen zu können. So wurden kurz vor Eröffnung der Sitzung die Einladungen verdoppelt. Im übrigen war alles gut vorbereitet.

Die Idee der Gründung einer Internationalen Gesellschaft für mittelalterliche Philosophie fand freudige Zustimmung. Sie wird sich bemühen, gleich andern internationalen Vereinigungen ähnlicher Art, von der UNESCO finanzielle Unterstützung für Forschungszwecke zu erlangen. Deshalb schien es weniger angebracht, die Gesellschaft nach außen mit dem allgemeineren Namen « Gesellschaft der Mediävisten » zu bezeichnen. Ad intra soll aber der Schild nicht engherzig ausgelegt werden, sodaß, wenn einmal Beiträge zur Verfügung stehen, beim Entscheid über die Unterstützung eines Forschungsprojektes die enge Verknüpfung der mittelalterlichen Philosophie mit der Theologie zu berücksichtigen sein wird. Als vorläufiger Sitz der Gesellschaft (für drei Jahre) wurde Löwen bestimmt. Die Versammlung wählte Mgr. A. Mansion zu ihrem ersten Präsidenten. Als Vize-Präsidenten wurden M. de Gandillac (Neuilly s. Seine) und P. Wilpert (Köln) erkoren ; als Assessoren : R. Klibansky (Toronto), Frl. S. Vanni-Rovighi (Mailand), J. Legowicz (Warschau) und Madkour (Kairo). An der noch am gleichen Abend (2. Sept.) stattgefundenen Sitzung ernannte der gewählte Vorstand kraft ihm übertragener Kompetenz M. Giele (Löwen) zum Sekretär und W. Kluxen (Köln) zum Kassier.

Außer der Gründung einer Internationalen Gesellschaft für mittelalterliche Philosophie war noch die Schaffung eines permanenten Auskunfts-Bureaus vorgeschlagen, das allen an der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie (und Theologie) Beteiligten Auskünfte über Handschriften, Photokopien, Vorarbeiten zu Texteditionen vermitteln soll. Die Nützlichkeit einer derartigen Institution ist evident. Sie kann Wesentliches dazu beitragen, daß die ohnehin spärlichen Kräfte planmäßig eingesetzt werden und so verhüten, daß z. B. zwei verschiedene Gelehrte ahnungslos die gleiche Textausgabe besorgen, sodaß sich vielleicht erst nach Jahren die Arbeit des einen als vergebliche Mühe herausstellt. Diesen und andern unzweifelhaften Vorteilen stehen allerdings auch gewisse Gefahren gegenüber. Die Planung darf nicht in einen unerwünschten Dirigismus ausarten oder von Prestige-Gesichtspunkten beherrscht werden. Auch dürfen die Dienste dieser permanenten Auskunftstelle nicht einseitig ein bestimmtes Studienzentrum bevorteilen. Der nur zu deutlich durchscheinende Wunsch der Professoren vom Institut Supérieur, dieses Bureau in Löwen errichtet zu sehen, sowie gewisse Einzelheiten des Vorgehens waren nicht dazu angetan, die erwähnten Bedenken zu zerstreuen. Die Diskussion um den Sitz dieses Bureaus währte denn auch ziemlich lange, bis schließlich wiederum Löwen für ein Provisorium von drei Jahren zum Zuge kam.

Der offizielle Abschluß des Kongresses fand am 3. September in der Weltausstellung zu Brüssel statt. Nehmen wir voraus, daß am Nachmittag im Pavillon der IBM (International Business Machines), R. Busa SJ, Professor am Aloisianum zu Gallarate (Italien), das von ihm geleitete Unternehmen, mit Hilfe elektronischer Lochkarten-Maschinen einen neuen Index sämtlicher Werke des hl. Thomas zu erstellen, vorführte. Das Hineingeben des Materials in die Maschinen, beansprucht sehr viel Zeit ; ist diese « Inkubation » aber einmal abgeschlossen, kann das Material in kürzester Zeit unter verschiedensten Gesichtspunkten zusammengestellt werden. Der päpstliche Nuntius in Brüssel und eine stattliche Zahl Kongressisten wohnten der Vorführung bei. Aber, selbst wer sich den stark besuchten Vortrag P. Busas in Löwen angehört hatte, konnte sich auch nach dieser Demonstration immer noch kein Bild darüber machen, wie der angekündigte « Index thomisticus » aussehen wird.

Die feierliche Schlußsitzung fand am Vormittag im Auditorium Pius XII. des vatikanischen Pavillons statt. Ein Vertreter der belgischen Regierung entbot der Versammlung, der auch der Rektor der Universität Löwen und der Generalkommissär des Heiligen Stuhles die Ehre gaben, einen sympathischen und humorvollen Willkommgruß. Bei diesem Anlaß hielt auch M. de Gandillac das eingangs erwähnte Hauptreferat. Mgr. De Raeymaeker verlas die folgende

RESOLUTION :

1. Der Internationale Kongreß für die Philosophie des Mittelalters ruft in Erinnerung, daß das mittelalterliche Geistesleben in der Entwicklung des abendländischen Denkens eine wesentliche Etappe darstellt und daß

es einen kostbaren Beitrag zum philosophischen Erbgut bedeutet. Der Kongreß erinnert ebenfalls daran, daß die Kenntnis der mittelalterlichen Philosophie ein unerläßliches Element zum Verständnis der modernen und zeitgenössischen Philosophie ist. Demzufolge wünscht der Kongreß, daß die mittelalterliche Philosophie mehr und mehr unter allen ihren Aspekten studiert werde. Er spricht den Wunsch aus, es mögen neue Forschungszentren entstehen, die sich der Erforschung der philosophischen Literatur des Mittelalters widmen.

2. Der Kongreß vertritt ferner die Auffassung, daß die Unterweisung in mittelalterlicher Philosophie in jeder philosophischen Ausbildung einen beträchtlichen Platz einnehmen müsse. Er wünscht, daß Lehrstühle für mittelalterliche Philosophie an allen philosophischen Fakultäten errichtet werden. Der Kongreß hegt den Wunsch, daß im Unterricht in mittelalterlicher Philosophie die Entstehung und Entwicklung der philosophischen Probleme im Verlauf dieser besonders fruchtbaren Periode deutlich herausgestellt werden. Endlich hält es der Kongreß für unumgänglich, daß die Studierenden sich mit den philosophischen Texten des Mittelalters vertraut machen.

3. Der Kongreß spricht den Wunsch aus, daß die Bereitstellung der zur Kenntnis der mittelalterlichen Philosophie unerläßlichen Quellen unermüdlich weiter verfolgt werde. Er wünscht vor allem, daß die Publikation des *Aristoteles Latinus*, der lateinischen Übersetzungen des Averroes, Avicennas, Avencebrols, des Maimonides und anderer jüdischer und arabischer Autoren und endlich die Herausgabe einer Reihe scholastischer Schriften so rasch wie möglich zum glücklichen Abschluß gebracht werden mögen. Der Kongreß wünscht ebenfalls, daß die unerläßlichen Arbeitsinstrumente wie Handschriftenkataloge, Lexika, Wörterbücher, Repertorien der Autoren und Werke den Forschern innert möglichst kurzer Frist zur Verfügung gestellt werden mögen. Der Kongreß empfiehlt die anastatische Reproduktion einer Reihe von wichtigen, heute unerhältlichen Werken.

Eingedenk der hohen Bedeutung des mittelalterlichen Denkens im Kulturbereich des Islam wünscht endlich der Kongreß einen Aufschwung der Studien über dieses Geistesleben und über seine Beziehungen zum christlichen Denken. Der Kongreß hält es folglich für wünschenswert, daß jedes Zentrum für mittelalterliche Studien über wenigstens einen Spezialisten auf diesem Gebiete verfüge.

4. Der Kongreß wünscht, daß unter den Mediävisten eine engere Zusammenarbeit verwirklicht werde, damit jedem Einzelnen die Forschungsresultate der andern zugute kommen, eine Koordination der Arbeiten sich ergebe und kollektive Unternehmungen verwirklicht werden können. Um diese Zusammenarbeit kräftiger zu verwirklichen, beschließt der Kongreß die Gründung einer Internationalen Gesellschaft für das Studium der mittelalterlichen Philosophie. Das Bureau dieser Gesellschaft ist am 2. September 1958 gewählt worden und hat dessen Sekretariat vorläufig in Löwen errichtet. Dieses Bureau wird regelmäßig Zusammenkünfte unter Mediävisten organisieren. Es ist beauftragt, ein Koordinationszentrum zu schaffen, das vorläufig ebenfalls in Löwen seinen Sitz haben wird. Schon an seiner ersten

Sitzung hat das Bureau vier Kommissionen eingesetzt, die mit je einer der folgenden Aufgaben betraut worden sind [1]:

Vereinheitlichung der Siglen, die im kritischen Apparat der Edition mittelalterlicher Texte Verwendung finden (A. Dondaine OP, Convento di Santa Sabina, Piazza Pietro d'Illiria 1, Roma 8-48);

Erstellung einer Liste von Werken, deren photomechanische Wiederausgabe erwünscht ist (Prof. M. de Gandillac, rue Rigaud 3, Neuilly s/Seine, M^lle Marie-Thérèse d'Alverny, Conservateur adjoint des Manuscrits à la Bibliothèque Nationale, rue de Richelieu 58, Paris 2e);

Erstellung eines Repertoriums der lateinischen Übersetzungen von Texten der arabischen Philosophie (Prof. P. Wilpert, Universitätsstr. 22, Köln-Lindenthal, G. Anawati OP, Institut Dominicain d'études orientales, Rue Masna al-Tarabich 1, Abbassiah-Kairo);

Erstellung eines Repertoriums der scholastischen Handschriften, die sich in Polen, Ungarn und in der Tschechoslowakei befinden, sowie Organisation des Austausches photographischer Reproduktionen zwischen diesen Ländern und den Ländern des Westens (J. Legowicz, ul. Koszykowa 75, m. 27, Warszawa).

Einer Einladung von Prof. P. Wilpert, Direktor des Thomas-Institutes zu Köln, Folge gebend, hat das Bureau beschlossen, diesem Institut die Organisation eines 2. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie anzuvertrauen, der 1961 in Köln stattfinden wird.

[1] Die Adressen der Leiter dieser Kommissionen sind von uns in Klammern beigefügt, um den Lesern dieser Zeitschrift die Kontaktaufnahme zu ermöglichen.

I. P. V. Troxler (1780-1866)

Seit längerer Zeit wird eine Edition der Werke und Briefe des schweizerischen Arztes, Philosophen und politischen Publizisten, Ignaz Paul Vital Troxler vorbereitet. Der Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt die vorbereitenden Arbeiten mit namhaften Beiträgen. Das Kuratorium, das die Arbeiten zu überwachen und zu fördern berufen ist, bittet die Organe der schweizerischen und ausländischen öffentlichen und privaten Archive und Bibliotheken um Unterstützung des Herausgebers, Dr. theol. et phil. Emil Spiess, Hauterive (Post Posieux, Canton de Fribourg, Schweiz). Insbesondere bittet es alle diejenigen, die Troxler-Dokumente besitzen oder von solchen Kenntnis haben, dem Herausgeber oder einem der Unterzeichneten davon Mitteilung zu machen.

Für das Kuratorium Troxler:

Prof. Dr. Georges Bonnard, Präsident der SGG
Prof. Dr. Hans Barth, Universität, Zürich
Prof. Dr. Oscar Vasella, Universität Fribourg

Besprechungen

Bulletin de Théologie biblique du Nouveau Testament

1. Les « théologies bibliques » se succèdent et ne se ressemblent pas. Celle que vient d'élaborer le professeur de l'Université de Nottingham [1] est la plus stimulante que nous connaissions, ne serait-ce que par son exposé liminaire, à la fois pénétrant et nuancé — qui donne le ton de tout l'ouvrage — sur la légitimité et la nature d'une Théologie biblique. Il s'agit de dégager la signification du Nouveau Testament envisagé dans son ensemble, et le seul principe d'interprétation valable est celui de Jésus lui-même, réinterprétant le schème vétéro-testamentaire du salut. Le témoignage des Apôtres sur l'enseignement et la vie du Christ doit être accepté comme un donné, et si l'on n'accepte point la foi de ces témoins qualifiés, on se ferme radicalement l'intelligence des origines chrétiennes.

Un autre mérite de cet ouvrage est de rejeter toute disposition trop systématique des thèmes, et par conséquence la recherche d'une cohérence doctrinale qui ne correspondrait pas à l'orientation originale de chaque document. Mais on ne relève que mieux l'harmonie des conceptions des Synoptiques, de Paul, des Pastorales ou de Jean. Qu'il s'agisse de la foi, par exemple, elle est toujours réponse et obéissance personnelle à la Parole de Dieu transmise par le prédicateur ; don de grâce, elle implique retournement vers le Seigneur et se prolonge en connaissance et relation intime, sans que cette « saisie » verse dans la spéculation philosophique, la gnose ou le mysticisme. C'est dire que R. A. réagit contre l'hellénisme de S. Jean, et se sépare explicitement des positions de Bultmann et de Dodd, en soulignant les attaches de chaque notion ou réalité néo-testamentaire avec la révélation biblique antérieure.

Dans sa présentation même, cette « théologie », fortement pensée, se distingue de ses devancières par le caractère plus poussé de son élaboration. Les textes ne sont analysés que dans la mesure où ils sont significatifs d'une conception générale attestée par d'autres documents. Nous n'avons donc pas ici une succession d'exégèses de détail, et encore moins une recherche des sources ou des influences, mais une « intelligence » de l'Evangile : Proclamation du propos divin du salut, annoncé par les prophètes, maintenant accompli par l'exaltation du Messie crucifié qui reviendra et consommera toutes choses.

[1] Alan RICHARDSON : *An Introduction to the Theology of the New Testament.* — SCM Press, London 1958, 423 p.

De là, le nombre de remarques pénétrantes et nouvelles qui parsèment ce volume. A propos des miracles, par exemple, il s'agit moins de savoir si Jésus les a réellement accomplis, que l'autorité qui lui a permis de les réaliser ; sinon, ils seraient aussi inintelligibles que les paraboles ; or ils démontrent ce que Jésus était réellement, et on peut les classer en trois groupes : signes isaïens (Mt. XI, 4), exorcismes (XII, 28), miracles-paraboles élaborés théologiquement, tels que la multiplication des pains et la résurrection des morts (Jo. XI, 25). La doctrine de l'Ascension enseigne trois vérités fondamentales concernant le Seigneur ressuscité : Il est notre prophète, prêtre et roi. Plutôt que d'eschatologie réalisée, il faudrait mieux parler d'une eschatologie en voie de réalisation (p. 86). C'est une erreur de penser que la doctrine de la justification paulinienne par la foi a été élaborée seulement en opposition à la théologie juive des œuvres ; elle est conçue en relation avec la doctrine prophétique, surtout isaïenne, de la « justice de Dieu », salvatrice, qui nous justifie par un acte objectif, nous incorporant au Christ, dont nous partageons la propre justice, etc.

On pourrait multiplier les éloges... et aussi des réserves. Si la primauté de Céphas est très fortement établie, c'est en tant que pierre de fondation ; et le commentateur insiste sur l'absence de mention des successeurs, sans relever que nombre d'images statiques dans le N. T. recouvrent une notion dynamique. Malgré d'excellentes réflexions sur la conception biblique de personnalité (p. 104), ce qui est dit de la personne du Saint-Esprit est insuffisant. De même, les justes observations sur les presbytres exerçant une *épiscopè* et la vérité historique obligeant à constater que « le monoépiscopalisme était une nécessité pratique urgente » (p. 328), n'aboutissent pas à une notion sacramentelle du sacerdoce dans l'Eglise, etc.

Le rôle de la critique n'est pas de souligner les imperfections d'une œuvre, mais de préciser sa valeur et ce qu'elle apporte de neuf dans le courant des publications analogues. Or cette théologie, trop modestement qualifiée d'introduction, est d'un Maître.

2. Les deux premiers chapitres du troisième Evangile ont été surabondamment étudiés par les exégètes contemporains — la bibliographie du présent volume ne comporte pas moins de cinq cents titres [2] — ; aussi bien *R. Laurentin* ne prétend pas en donner un nouveau commentaire analytique, mais une exégèse critique et littérale qui débouche sur une théologie biblique : Quelle est la source de Lc. I, 5-II, 52 ? Ses procédés de composition ? Son exploitation de l'A. T. et des traditions juives ? Son genre littéraire et la doctrine qu'il exprime ?

L'Evangile de l'enfance a été élaboré par étapes. La Vierge Marie, premier témoin, en est la source ; ses souvenirs, conservés parmi les disciples de saint Jean, ont été consignés dans un texte hébraïque que Luc a traduit en grec. Qu'il s'agisse du plan selon lequel l'Evangéliste a ordonné les données historiques (dyptique entre les parents du Précurseur et la Mère de Jésus, entre Jean et Jésus) ou de son idée directrice (manifestation inaugurale des

[2] René LAURENTIN : *Structure et Théologie de Luc I-II* (Etudes Bibliques). — Gabalda, Paris 1957. 232 p.

temps nouveaux dans le cadre du culte et du Temple), la pensée s'oriente vers un Messie transcendant. De surcroît, un grand nombre d'allusions aux textes de l'A. T. tend à identifier Jésus à Iahvé. Ce ne sont pas des références explicites, mais un éclairage donné par les écrits inspirés sur les faits de l'histoire pour en faire comprendre la signification [3]. La réflexion midrashique, en effet, veut répondre à un problème nouveau et incorporer à la révélation une donnée nouvelle surgie au cours de l'histoire du peuple de Dieu. Le midrash tantôt explicite la signification confuse et dense d'une parole biblique, tantôt actualise et découvre le propos divin d'un fait biblique. La Vierge Marie fut la première à méditer sur les circonstances de l'enfance de Jésus. Luc, après saint Jean, prolonge cette réflexion. Il interprète les faits en fonction des Ecritures. Faute d'instrument conceptuel approprié, il exprime ses perceptions — qui ne peuvent être formulées en clair — par les suggestions mêmes de la révélation antérieure [4].

R. L. se garde de donner une forme rigide à ces allusions. Mais s'il est vrai que l'Evangéliste ne s'est pas posé de façon abstraite la question de la divinité du Christ, il reste qu'il a conçu la naissance du Sauveur comme l'inauguration des temps eschatologiques et même que ce Messie appartenait autant à la sphère divine qu'au monde des humains [5]. Corrélativement, la Vierge Marie apparaît comme Fille de Sion et type de l'arche d'alliance, le lieu de la résidence de Iahvé se manifestant à son peuple dans les derniers temps [6]. On lira avec une attention particulière, la Note-Annexe I (p. 165 sv.) où, après avoir établi que Luc a saisi la divinité du Christ et l'a exprimée de manière archaïque, sous les voiles du processus midrashique, l'auteur se demande si Marie a été informée de la divinité de son fils dès l'Annonciation. Il observe que le message de l'Ange (Lc. I, 28-32 = *Soph.* III, 14-17 ; Lc. I, 35 = *Ex.* XL, 35) comporte deux allusions fondamentales à la divinité du Christ, et que sa Mère a saisi de façon enveloppée, mais réelle, l'objet de ce message. Connaissance plus implicite qu'explicite, plus réelle que notion-

[3] « Le procédé a pour but de dire à mots couverts ce qu'on n'oserait pas dire en termes directs » (p. 92).

[4] D'où le nom de « théologie allusive » que R. L. donne à cette présentation religieuse des données de l'histoire, tel un chant ou l'accompagnement d'une mélodie : « La réflexion midrashique est l'exhaussement d'une pensée qui se cherche et perce déjà au plan de l'expression directe » (p. 119).

[5] C'est ce qui ressort de l'examen des titres de Jésus en Lc. I-II : Les épithètes de grand et de saint conviennent spécialement à Iahvé, comme la lumière et la gloire. Seigneur implique transcendance et Roi peut coïncider avec la souveraineté théocratique de Iahvé lui-même... Aucun de ces titres n'est indigne de Dieu ; divers recoupements inclinent de façon convergente à leur accorder une valeur proprement divine, et la théologie allusive permet d'accéder à l'assimilation de Jésus à Iahvé, qui est le dernier mot de la christologie de Lc. I-II. En d'autres termes : Ce qui dans l'A. T. se rapportait au Seigneur Dieu est actualisé en fonction du Seigneur Jésus.

[6] Dans une Note-Annexe, R. L. montre que la virginité de Marie est non seulement une pièce importante de Lc. I-II, mais que le propos de virginité de la mère du Sauveur correspond aux suggestions de la Bible et du milieu ambiant, notamment aux conceptions des Esséniens et des « vierges-thérapeutes » de Philon.

nelle ; « on se représenterait plus volontiers cette foi première en la divinité du Christ comme impliquée dans une attitude vitale » (p. 174) ; en tout cas, l'Evangéliste laisse entendre que le premier noyau de la réflexion midrashique, élaborée ultérieurement par Luc lui-même, remonte à Marie.

Tout ceci ne donne qu'une bien pâle idée du contenu de ce livre aussi important par ses acquisitions objectives [7] que par sa méthode. Sans doute, peut-on apprécier diversement telle ou telle notation [8], mais on ne saurait assez louer un ouvrage qui mérite de faire date dans l'élaboration de la théologie biblique. Il souligne que, sans partager la foi subjective de Luc, on ne saurait comprendre objectivement son texte. Non seulement, dans ce dernier, le plan de l'histoire et celui de la théologie ne sont pas isolés et étrangers l'un à l'autre, mais l'exégèse ne peut discerner le sens de l'écrit inspiré si elle n'est pas guidée, dirigée par la lumière divine. Si la théologie spéculative requiert la foi pour élaborer le contenu de ses sources, la théologie biblique est une théologie proprement dite, parce qu'elle procède du même *lumen*. Jamais on ne l'avait affirmé avec tant de justesse, ni réalisé avec plus de bonheur et de fruit.

3. Si R. L. exagère l'excellence du midrash [9], il est indéniable que la première théologie biblique a été élaborée par les Apôtres eux-mêmes interprétant les événements de l'histoire du salut en les confrontant avec les annonces prophétiques [10]. *E. Sjöberg* [11] a montré que telle était la méthode d'interprétation scripturaire de l'apocalyptique juive, de Qumrân et même de saint Paul (cf. *II Cor.* III, 12-18 ; *Eph.* V, 32). Renouvellant totalement le problème du Secret messianique, il retrouve dans le judaïsme les deux thèmes connexes du Mystère des desseins de Dieu et du Messie caché [12], secrets déposés dans les Ecritures et découverts aux initiés lors de la crise eschatologique. La tradition évangélique la plus ancienne, systématisée et accentuée par Marc, contenait l'idée d'un secret messianique imposé à Jésus par les conjonctures de son ministère. Si le Seigneur se manifeste par son enseignement et ses miracles, ceux-ci ne sont intelligibles qu'en fonction d'une sagesse reçue de Dieu. D'où l'incompréhension des « œuvres » du Fils de Dieu johannique : la stupeur devant les prodiges ne conduit pas à l'intelligence

[7] Par exemple, Lc. I-II n'est ni un pastiche des Septante, ni une traduction de l'araméen.

[8] On s'étonne de la traduction de κεχαριτωμένη par « objet de la faveur » (pp. 34, 67, 148, 152) et de la personnification de [l']Esprit Saint (Lc. I, 35 ; cf. pp. 77, 79, 149) qui n'est qu'une force d'en-haut.

[9] Optimiste inflation empruntée à R. Bloch, art. *Midrash*, dans *D. B. S.* V, col. 1263-1281.

[10] Comparer Jo. II, 17-22 ; le discours de Pierre à la Pentecôte, etc.

[11] E. Sjöberg : *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, LIII). — C. W. K. Gleerup, Lund 1955, X-290 S.

[12] Selon l'apocalyptique, le Messie est caché au ciel jusqu'à la fin des temps. Pour les Rabbins, il existe en quelque endroit inconnu sur terre, soit qu'il ignore lui-même son rôle messianique, soit qu'il attende l'heure de sa manifestation. Ce n'est qu'à partir du IIe siècle, qu'il sera assimilé au serviteur d'Isaïe.

du mystère, à moins que l'on ne reçoive une révélation du Père (Mt. XI, 5 sv.). Au-delà des textes et de leur rédaction tardive, on peut atteindre les propres conceptions et déclarations de Jésus (Mc. IV, 11 sv. ; Mt. XVI, 17 sv.). Dans le chap. IV : *Jésus, le Fils de l'Homme caché*, E. S. démontre — contre le scepticisme de la *Formgeschichte* —, une authentique conscience messianique en Jésus : Celui-ci s'est présenté comme le Fils de l'Homme inaugurant le royaume de Dieu. Sans doute, n'a-t-il pas insisté sur sa préexistence, mais il a accentué son rôle de Juge châtiant les impies, et récompensant les élus. Il a surtout souligné sa mission de Sauveur convertissant les pécheurs et de Serviteur souffrant devant expier les péchés du peuple (Lc. XII, 50 ; Mc. VIII, 33 ; X, 45). Tout en se rattachant à la tradition apocalyptique du Fils de l'Homme, surtout de Dan. VII, le Seigneur a donc présenté une notion originale du Messie. Tout ceci est élaboré avec clarté et prudence, une critique littéraire très poussée et une admirable érudition des sources juives.

4. Autant que la royauté, le prophétisme est une note caractéristique du Messie, nouveau Moïse, selon la tradition juive. Dans sa thèse de doctorat en philologie biblique, *F. Gils* s'attache à préciser la figure prophétique du Christ, telle qu'elle se dégage des synoptiques [13]. Un premier chapitre ayant rapidement relevé la foi des foules en Jésus-prophète-thaumaturge [14], notre auteur s'attache davantage aux visions prophétiques du Seigneur [15] et surtout aux annonces de l'avenir. Une première section, dont la longueur déconcerte quelque peu, est consacrée aux prédictions du royaume des cieux (pp. 89-133), de ses secrets, de son établissement, de ses sujets, de ses chefs, de sa consommation enfin. Une deuxième section analyse excellemment les prédictions de la Passion et de la Résurrection, en prouvant leur historicité [16]. En guise de conclusion, F. G. esquisse quelques perspectives générales qui n'arrivent pas à masquer l'omission d'une définition ou d'une conception claire du prophète et du prophétisme [17]. Très fouillée et de bonne qualité

[13] F. Gils : *Jésus prophète d'après les Evangiles synoptiques* (Orientalia et biblica Lovaniensia, II). — Publications Universitaires, Louvain 1957. XI-196 p.

[14] Dans leurs parties narratives, les Evangélistes ne désignent jamais Jésus comme prophète ; et parmi les familiers de Jésus, seuls les disciples d'Emmaüs le confessent comme tel, donnant à ce titre une coloration messianique ; mais le Seigneur ne se désigne lui-même que rarement ainsi et jamais d'une façon très explicite (Lc. XIII, 33 ; Mt. XIII, 57). Il semble donc que ce titre, attaché à la personne du Sauveur durant sa vie publique, soit tombé assez vite en désuétude et n'ait guère été exploité par les Evangélistes ; car Jésus était plus qu'un prophète.

[15] Notamment les visions inaugurales du Baptême et de la Transfiguration, « l'hymne extatique » (Mt. XI, 25-30, qui aurait pu être élaboré plus théologiquement), la connaissance des secrets des cœurs, la perception des Anges et des démons. Nous félicitons F. G. d'écrire à propos de la théophanie du Jourdain : « Dans la rédaction finale de nos Evangiles, l'idée de filiation ne peut être mise en doute » (p. 63).

[16] A la base de presque toutes les annonces de la Passion se trouve une référence aux poèmes du Serviteur souffrant d'Isaïe ; mais parce qu'il s'identifie au Fils de l'Homme glorieux de Dan. VII, 13, Jésus ne pouvait pas ne pas prédire aussi son triomphe futur, qui sera le thème majeur de la prédication apostolique, laquelle influencera la rédaction synoptique.

[17] Il résulte de l'ensemble de la thèse que Jésus est prophète en tant que thau-

au point de vue exégétique, cette thèse appelle une élaboration théologique en fonction de la personne du Fils de Dieu incarné ou de la fonction messianique du Sauveur [18].

5.C'est peut-être le reproche inverse qu'il faudrait adresser à l'élaboration religieuse du Sermon sur la montagne par *J. Staudinger* [19]. Celui-ci, bien informé de la littérature contemporaine et même des problèmes critiques, suit sa voie personnelle, mais ne rattache pas toujours ses notations doctrinales au texte et au contexte immédiat. S'il est certain, par exemple, que le Saint-Esprit (Jo. XVI, 13 sv.) a aidé les Apôtres à conserver le souvenir exact des paroles de Jésus, ce secours ne rend pas compte de la variété des rédactions de Mt. et Lc. Si J. St. se montre à bon droit très réservé sur le nombre des « doublets » — le Seigneur ayant répété en plusieurs circonstances ses enseignements fondamentaux —, il a tendance à introduire d'emblée dans le texte original les interprétations de l'exégèse postérieure. Comprendre, par exemple, la pauvreté en esprit comme un fruit du Saint-Esprit (pp. 25, 266-269), c'est oublier que cette locution matthéenne était déjà qumranienne (de qui oblige à rendre Luc responsable de la suppression des deux derniers mots : « en esprit »). Mais plutôt que de multiplier les réserves, il faut souligner la « méthode » de l'auteur : commenter chaque texte par les passages parallèles, et l'apport positif de ce travail, notamment l'opposition radicale établie entre Jésus et Satan. C'est en fonction du combat entre le Règne de Dieu et le Prince de ce monde qu'il faut comprendre la quatrième demande du *Pater*. Le Seigneur qui avait refusé à son Adversaire de changer une pierre en pain pour apaiser sa faim, se doit de pourvoir aux nécessités de ces pauvres qu'il a arrachés à la tyrannie du diable et se sont consacrés à lui ; ἐπιούσιος s'entend par conséquent aussi bien du pain matériel que de l'aliment de la vie surnaturelle. Les exigences du Discours inaugural sont effectivement réalisables par tous les disciples, à l'imitation du Christ lui-même, grâce au Saint-Esprit et à la grâce qui leur communiquent la force de Dieu. J. St. pense que l'apôtre Jacques est à l'origine de la rédaction de Luc, et il est bien vrai que l'Epître de cet Apôtre peut être considérée comme un commentaire du Sermon sur la montagne, les parallèles étant très stricts, notamment avec Lc. VI, 34-38 ; mais de telles notations, pour être démonstratives, devraient être poursuivies minutieusement.

6. Mt. IX, 35-X, 42 nous a conservé un « code de la route », les conseils-types que le Christ a donnés à ses premiers missionnaires et qui vaudront

maturge, parce qu'il est en relation immédiate avec le monde surnaturel (mais comment ?), son intelligence pénétrante des Ecritures venant d'un charisme, et son don d'intuition qui lui permet de « lire dans les choses de la nature » et dans les événements un reflet des desseins de Dieu.

[18] Comparer le portrait philonien de Moïse-prophète ! A ce propos, nous tenons à remercier R. Cadiou de sa belle et si opportune traduction de *La Migration d'Abraham* (Sources chrétiennes, 47. Editions du Cerf, Paris 1957, 91 p.) présentée par une introduction et accompagnée de notes.

[19] J. Staudinger S. J. : *Die Bergpredigt.* — Herder, Wien 1957. 360 S. On pourra lire également J. W. Bowman — R. W. Tapp : *The Gospel from the Mount.* — The Westminster Press, Philadelphia 1957. 189 p.

jusqu'à la fin des temps pour tous les apostolats. *L. Cerfaux* nous aide à les méditer de la façon la plus simple, la plus savoureuse et la plus authentique, en se servant de l'exemple ou des maximes des saints, « ces exégètes que nous avons choisis pour guides » [20].

7. Il est paradoxal que la Galilée, lieu de naissance du christianisme, qui a fourni au Seigneur la quasi-totalité de ses Apôtres « Galiléens » (*Act.* I, 11 ; XI, 26), soit pratiquement ignorée des derniers livres du N. T. (la seule mention explicite est celle de *Act.* IX, 31), et ne suscite point l'intérêt des exégètes. *L. E. Elliott-Binns*, frappé de ce mystère, recueille les documents ou les traces d'information qui permettent de se faire une idée du christianisme galiléen [21]. A l'instar de J. Staudinger, il voit dans l'épître de Jacques une tradition tout à fait primitive, cette lettre ayant été écrite par un judéo-chrétien aux disciples galiléens de Jésus demeurés fidèles à ses enseignements [22]. Cet écrit, joint à certaines sources des Synoptiques, permet de déceler un type de christianisme et de foi distinct de celui de Paul et des païens convertis, et ignorant l'évolution de l'Eglise de Jérusalem. Nous atteindrions ici le schéma du *kérygma* primitif [23].

8. Le nom de M^lle^ Annie Jaubert, qui n'était guère connu que dans les milieux universitaires, est entré dans l'histoire depuis qu'elle a brisé la *crux interpretum* que constituait jusqu'ici la chronologie de la Passion [24]. On sait que les Synoptiques, transcrivant une tradition palestinienne, considèrent le dernier repas de Jésus comme un repas pascal ; alors que selon saint Jean, écrivant dans la diaspora, en fonction d'un milieu hellénisé, le Maître a été crucifié la veille de la Pâque. La solution est que les deux traditions ne parlent pas de la même Pâque. Avec beaucoup d'érudition et de pénétration, A. J. montre que le judaïsme du I^er^ siècle utilisait un double calendrier :

[20] L. Cerfaux : *Discours de Mission dans l'Evangile de saint Matthieu.* (Spiritualité biblique, 476.) — Desclée, Tournai 1957. 147 p. Les formules heureuses abondent. Commentant d'emblée : « Allez aux brebis perdues » (Mt. X, 6), L. C. observe que l'apostolat, né de la vision du besoin des âmes, commence par une immense pitié. La pauvreté des « voyageurs apostoliques » démunis de ressources humaines est une affirmation de la valeur du spirituel, une protestation contre la civilisation matérielle. S'il ne faut saluer personne, c'est que les embauchés à la vigne du Seigneur sont gens pressés, tout occupés du règne de Dieu. La Providence qui les garde et conduit, mystère de richesse et d'amour, exclut l'anxiété, etc.

[21] L. E. Elliott-Binns : *Galilean Christianity.* (Studies in biblical Theology, 16). — SCM Press, London 1956, 80 p.

[22] Si Jésus a choisi la Galilée comme premier champ d'apostolat, c'est que sa population fournissait l'auditoire le plus vaste et le plus varié, plus ouvert à une religion spirituelle que les Judéens ; et que, loin de Jérusalem, le Seigneur pouvait y garder une plus grande liberté de parole (pp. 23 sv.).

[23] A l'instar des Sadocites se réfugiant à Damas, les chrétiens se sont réfugiés à Pella après le martyre de Jacques. Revenus dans leur patrie, ils ont dû y établir un christianisme florissant, puisque les Rabbins considéreront Capharnaüm comme infestée de *Minim.* Mais ceux-ci auraient été plus tard contaminés par l'ébionisme, secte qui n'est pas sans affinité avec l'Islam !

[24] A. Jaubert : *La Date de la Cène. Calendrier biblique et Liturgie chrétienne.* (Etudes Bibliques.) — J. Gabalda et C^ie^, Paris 1957, 159 p.

l'un solaire, officiel ou légal ; l'autre lunaire, liturgique ou sacerdotal [25], où les grandes fêtes, notamment Pâque et Tabernacles, aussi bien que le début de chaque trimestre, tombent un jour fixe, le mercredi. Dès lors, au lieu de bloquer dans un invraisemblable raccourci tous les événements qui se seraient produits entre la Cène et la crucifixion, on les répartira comme suit : Dernière Pâque, le mardi soir (veille de la Pâque selon le calendrier sacerdotal) ; arrestation dans la nuit du mardi au mercredi ; réunion du sanhédrin, comparution du Christ et des témoins, le mercredi ; séance du verdict, accusations devant Pilate et renvoi à Hérode, le jeudi ; condamnation et mort le vendredi.

9. Mais il est plus facile de découvrir des documents historiques et d'expliquer leur connexion que de déterminer la teneur et l'origine de l'eschatologie dans la primitive Eglise. Les recherches se multiplient ; la plupart assez décevantes, car viciées par des préjugés dogmatiques. Le mérite de *J. A. T. Robinson*, s'attaquant à ce problème, est d'être aussi objectif et indépendant que possible, et de situer son enquête sous un jour assez neuf : Quelle est l'origine de la foi de l'Eglise au second Avènement ? Plus précisément : Quelle relation y a-t-il entre cette foi et l'enseignement même du Seigneur [26] ? Si l'on définit l'espérance de la parousie : « L'attente de la venue du Christ, du ciel sur la terre, dans une gloire manifeste et définitive » [27], il est indéniable que l'ensemble du N. T. atteste la foi et le désir de ce retour : *Maran atha !* Toutefois, le *credo* initial semble se résumer dans la foi à la souveraineté du Christ inaugurée à sa résurrection et l'exaltation à la droite de Dieu : Jésus est *Kyrios*. Comment donc les conceptions eschatologiques se sont-elles insérées dans la christologie centrée sur la Seigneurie de Jésus ? Selon J. A. T. R., le Maître n'aurait pas prédit son retour. Il aurait envisagé sa Parousie d'une part comme une *victoire* plénière et une vengeance des souffrances de la Passion [28], d'autre part comme une *visite* de Dieu à son peuple pour le préparer « au Jour grand et terrible » [29]. Le ministère même du Christ est la venue de Dieu, venant chercher des fruits dans sa vigne. D'où les exhortations du Maître à ses contemporains de veiller, et ses avertissements en fonction de la crise politique et religieuse menaçante en cas de refus de sa personne et de son message. Jésus ne pense pas à un retour après une absence, mais à un acte de suprême présence et d'intervention. Son programme eschatologique doit s'accomplir durant « cette génération » (Mc. XIII, 30 ; Lc. XI, 50 sv., XVII, 24). Ce sont les Evangélistes qui ont

[25] Attesté, non seulement par les documents de Qumrân, le livre des *Jubilés*, etc., mais par toute une tradition patristique orientale, dont les textes sont cités *in-extenso*.

[26] J. A. T. Robinson : *Jesus and his Coming. The Emergence of a Doctrine.* — SCM Press, London 1957. 192 p.

[27] Cette présence-venue est orchestrée de tout un complexe de notions apparentées : Le jour du Seigneur, le dernier jugement, le rassemblement des élus, la fin du monde.

[28] Mc. XII, 36 ; XIII, 26 ; XIV, 62 : triomphe immédiat ou imminent au jour de la résurrection ; Dieu inaugurant son royaume en puissance ; le règne du Christ étant réalisé par sa mort rédemptrice.

[29] Mal. III, 1 sv. Cf. le jour de la visite, Mc. XII, 1-12 ; Lc. XIX, 44.

étendu ce *terminus ad quem* chronologique aux siècles à venir, jusqu'à la fin de l'histoire ; la crise imminente de la ruine de Jérusalem étant du même ordre que celle de la fin du monde où le Christ viendra dans sa gloire (Mc. IX,1). Cette projection du présent dans l'avenir — surtout dans Mt. XVI, 27 ; XXV, 31 sv. — est un procédé de l'apocalyptique qui envisage l'histoire *sub specie finis*, en fonction de sa consommation, et l'Eglise a donc traduit l'eschatologie de Jésus dans les formes de pensée de l'apocalyptique. Déjà actuellement, il y a une anticipation présente des signes de la venue du Christ en puissance. Parce que le Christ de la foi est le Seigneur de la gloire, on doit attendre la consommation de son règne (Mc. XIII, 24-26), son retour, l'avènement vraiment messianique de « celui qui doit venir » encore (Lc. XXIV, 21), et dont le règne ne fait que débuter [30].

A vrai dire, si certains chrétiens, ceux de Thessalonique par exemple, attendent le Christ « une seconde fois », parce qu'ils envisagent la plénitude de sa souveraineté comme un événement séparé du premier, leurs conceptions révèlent des hésitations dans leur élaboration christologique (cf. *Act.* II et III). Pour saint Jean, au contraire, « l'heure vient et elle est déjà venue » (Jo. XVI, 32), les deux moments ne sont pas séparables, l'acte messianique est actuel, car l'aller du Christ vers son Père commence la venue du Christ vers les siens : L'essence de la Parousie n'est pas autre chose que la mutuelle habitation avec les disciples dans l'amour. Rien n'est proprement futur, car la manifestation commencée à Pâques se consomme peu à peu. Tout étant déjà rassemblé dans le Christ, le deviendra de plus en plus. La foi dans le Christ qui est venu et qui reviendra s'épanouit dans le Christ qui vient. — Il est difficile de faire le partage dans ce champ entre le bon grain et l'ivraie. Maintes suggestions sont neuves et fécondes ; mais, malgré la finesse des analyses, l'auteur ne tient pas assez compte de la diversité des écrivains, de leurs dates respectives, de leurs moyens d'expression personnelle et surtout de leurs silences et même de leur ignorance. En ce domaine, il semble que ce soit une gageure d'élaborer une doctrine cohérente à travers tout le N. T.

10. A l'instar de J. A. T. Robinson, *Neill Q. Hamilton* reconnaît que la doctrine paulinienne du Saint-Esprit est fonction de la christologie de l'Apôtre [31] ; mais alors que le premier recherche l'origine historique, le fondement de la foi de l'Eglise en l'eschatologie, le second se demande comment celle-ci doit animer la vie du croyant, et c'est pourquoi il l'envisage en fonction de l'Esprit Saint. Selon *I Cor.* XII, 3, l'Esprit Saint est source de la foi au Seigneur ; d'après *Rom.* VIII, 9 ; *Gal.* IV, 6 ; *Philip.* I, 19, il révèle et com-

[30] Il y aurait beaucoup à dire sur les remaniements que les Evangélistes, notamment Mc. XIII, 24-27, auraient apporté aux paroles du Maître transmises par la tradition, et le considérant comme Messie en vertu de sa résurrection, dès le baptême ou sa naissance, alors que son retour seul le consacrerait comme tel. Par contre, l'auteur dénonce à bon droit l'amphibologie de la formule « eschatologie réalisée » et propos de lui substituer : eschatologie proleptique ou inaugurée (pp. 100-101).

[31] N. Q. Hamilton : *The Holy Spirit and Eschatology in Paul.* (Scottish Journal of Theology occasional Papers, 6.) — Oliver and Boyd, Eddinburgh 1957. VII-94 p.

munique le Christ aux disciples ; et selon *II Cor.* III, 17, il est l'instrument de tous les bienfaits de la nouvelle Alliance ; ce texte identifiant le Christ ressuscité, source de ces bienfaits, et l'Esprit agent de leur distribution. Un autre groupe d'assertions (*Rom.* I, 4 ; *I Cor.* VI, 14 ; XV, 45) envisage l'Esprit comme la puissance qui accomplit la résurrection du Sauveur et lui donne le principe de vie de sa nouvelle existence ; de sorte que l'Esprit sera tout désigné pour être le médiateur de la présence du Seigneur dans le croyant.

L'autre base de la pneumatologie paulinienne est son eschatologisme. On voit, en effet, l'Esprit référé à l'avenir, à l'éternité, au temps de la consommation du processus rédempteur. De ce chef, il sera l'agent de la résurrection générale (*Rom.* VIII, 11) et de la vie dans le royaume à venir (*Rom.* XIV, 17). Dès maintenant il est prémices et gage de cet avenir renouvelé. Ce double aspect rend compte de la tension de la vie chrétienne, entre la résurrection du Christ et la Fin : Déjà donné actuellement et habitant dans le croyant, l'Esprit est source de son espérance (*Rom.* V, 5) et l'adapte en le sanctifiant au monde futur [32]. Son œuvre permanente est positive et créatrice [33].

11. Sous une forme très modeste, Mgr *L. Soubigou* présente la publication des douze conférences qu'il a prononcées à Rio-de-Janeiro, comme une première initiation d'ensemble à la pensée paulinienne [34], et il est bien vrai que cet ouvrage donne une esquisse de la personne et de la théologie de l'Apôtre sous une forme vivante et précise à la fois. Mais quiconque est averti de la littérature du sujet découvrira sur-le-champ l'originalité et la valeur de cette synthèse, dont tous les éléments sont exactement équilibrés [35] et ne sont jamais transposés hors de leurs perspectives originales. Rare mérite [36].

12. On a beaucoup écrit et dans les sens les plus divers sur l'attitude du christianisme primitif, de saint Paul en particulier, vis-à-vis de la femme [37] ; mais, en dehors de la littérature d'édification, aucun catholique n'avait consacré à ce thème une étude d'ensemble. *P. L. Hick* comble cette lacune

[32] Les chap. 4-6 critiquent pertinemment l'eschatologie conséquente d'A. Schweitzer, réalisée de C. H. Dodd, et réinterprétée (démythologisée) de R. Bultmann (pp. 41-82).

[33] Sur l'activité de l'Esprit dans les textes de Qumrân et le IV[e] Evangile, cf. les notations de J. Coppens, dans *L'Evangile de Jean. Etudes et Problèmes*, Paris 1958, pp. 209-223.

[34] Mgr L. Soubigou : *Saint Paul guide de pensée et de vie.* — P. Lethielleux, Paris 1957. 174 p.

[35] Une seule bavure : La grâce et même la charité sont présentées dans le chap. VII consacré aux « principes de l'ascèse paulinienne », séparées par conséquent de la foi (chap. IV) et du Saint-Esprit (chap. IX). D'ailleurs l'expression ascèse paulinienne sonne faux.

[36] Il est profondément regrettable qu'un exposé de cette valeur ne soit pas édité sous une forme plus noble.

[37] On sait que G. Delling prêtait à l'Apôtre un jugement hostile aux femmes ; d'autres, comme Weinel et Leenhardt le présentaient comme extrêmement favorable. Junker, Leipoldt, Oepke sont plus nuancés et objectifs.

et de la manière la plus heureuse [38]. La première partie, consacrée à la situation faite à la femme dans le monde contemporain de l'Apôtre, donne déjà une idée de la pondération et de la sûreté du jugement de notre auteur. Chacun sait, en effet, que les témoignages des anciens sont des plus contradictoires. Selon que l'on s'informe auprès de Platon et d'Aristote, de Suétone, Plaute et Juvénal, des textes papyrologiques ou épigraphiques, on peut aussi bien conclure à la dépravation de la femme et de la vie de famille au Ier siècle, qu'à la beauté des unions conjugales et au respect de la matrone [39]. Bien que l'information de P. L. H. soit de seconde main, elle est suffisamment complète, et son élucidation exacte, tenant compte des temps et des lieux autant que des conjonctures individuelles [40]. Mais saint Paul n'est guère dépendant de ces conceptions païennes ; il ne s'inspire que de l'enseignement révélé et d'abord de la doctrine du Sauveur qui a apporté un renouvellement intérieur d'où découle la dignité de la femme et la considération dont elle doit être entourée [41]. Aussi bien, l'Apôtre proclame-t-il l'équivalence (*Gleichwertigkeit*) de l'homme et de la femme devant Dieu, au plan naturel et surnaturel : Les deux sexes, égaux en droit, reçoivent la même grâce de la filiation divine (*Gal.* III, 26-28 ; *I Cor.* VII, 3 sv.).

Dans la vie sociale cependant, notamment dans la vie de famille, il y a un « ordre » naturel, divinement institué, qui fait de l'homme l'image et le reflet immédiat de Dieu, tandis que la femme est l'image de l'homme, tête et chef [42] ; d'où la dépendance et l'obéissance due par l'épouse au foyer domestique (*Col.* III, 18 ; *Eph.* V, 22 ; *Tit.* II, 5). Dans la communauté chrétienne, la femme participe comme tous les croyants au sacerdoce royal et apostolique des laïcs, mais jamais elle ne reçoit l'imposition des mains et ne prend rang dans la hiérarchie sacrée exclusivement réservée aux hommes.

[38] Ludwig Hick CSSR : *Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit.* — Amerikanisch-Ungarischer Verlag, Köln 1957. 196 S.

[39] Dans le judaïsme, tout un courant mysogine accuse Eve d'avoir provoqué le malheur de l'homme. Ses descendantes sont des êtres dangereux qu'il faut maintenir dans la sujétion. Mais d'autres rabbins exaltent la femme, exhortent le mari à honorer son épouse qui est son bonheur et sa vie, sa richesse et sa couronne. Cf. l'union d'Aqiba et de Rachel.

[40] La période hellénistique accentue la personnalité individuelle, l'égalité de nature entre les humains (La Stoa confesse que les femmes ont reçu des dieux le même *logos* que les hommes) et se caractérise par un renouveau de la vie familiale, grâce à un meilleur standard de vie (logement, vêtement, nourriture). L'autonomie et l'intervention des femmes s'accroissent dans la cité et les relations sociales.

[41] Non seulement le Christ restitue à la femme une place d'honneur, au point de vue religieux et moral, en condamnant le divorce, l'adultère et la fornication ; mais lui-même a vécu trente ans au sein d'un foyer, il appelle les femmes au royaume de Dieu, les fait intervenir dans ses paraboles, reçoit leurs hommages et leurs services, intervient par des miracles en leur faveur.

[42] P. L. H. a d'excellentes pages sur le *voile*, symbole de la dépendance de la femme (*I Cor.* XI, 3-16), et qui est tout autre chose qu'une mode ou une coutume passagère. Sa signification dans les assemblées cultuelles garde toute sa valeur, encore qu'elle soit méconnue par trop de Fribourgeoises et d'Américaines (observation du Recenseur).

Saint Paul se conforme ici à l'institution mosaïque et au choix d'Apôtres masculins par le Seigneur, donc à une disposition providentielle de Dieu. P. L. H. estime que c'est seulement cette détermination divine positive qui exclut les femmes du sacerdoce [43]. Pourtant, la féminité comme telle semble bien les rendre incapables de recevoir le sacrement de l'ordre, puisque Eve est le type de la faiblesse humaine (*I Tim.* II, 12) et que leur complexion les situe *in statu subjectionis* comme l'expliquera saint Thomas. Quoiqu'il en soit, un chapitre très neuf et lucide cherche à situer la place de la femme dans le ministère et l'organisation hiérarchique de l'Eglise ; elle a un rôle propre d'aide, de conseil, de dévouement ; son rôle charitable en faveur des pauvres et des laïcs demeure plus urgent que jamais.

13. L'université grégorienne garde le privilège envié d'orienter ses jeunes docteurs vers des thèses d'histoire de l'exégèse. La dernière en date collige les interprétations d'*Apoc.* XII, 1 sv. chez quatre-vingt-neuf auteurs, dont trois inédits, postérieurs au Concile de Trente et jusqu'à la Bulle *Ineffabilis Deus* [44]. C'est de loin (63 titres), l'exégèse ecclésiologique qui prévaut, qu'on l'entende de l'Eglise primitive, de celle des élus, de celle des derniers temps, surtout de l'Eglise militante, enfantant les chrétiens et en lutte avec l'hérésie et les persécuteurs [45]. Il semble que ce soit le P. Grégoire Ferrari qui le premier ait compris au sens littéral la femme d'*Apoc.* XII de la Vierge Marie. La plupart des auteurs ne considèrent cette identification que comme une possibilité, surajoutée à l'interprétation ecclésiologique, par analogie et sans preuve proprement dite, sous la pression de la tradition vivante du peuple chrétien et de la liturgie. On félicitera l'auteur de son courage au labeur et de la prudence de son jugement.

C. Spicq OP

[43] Pour notre auteur l'interdiction faite aux femmes de prendre la parole dans les assemblées cultuelles (*I Cor.* XIV, 34) ne serait pas une défense d'enseigner, mais de discuter et de contredire ; simple question de bon ordre (p. 176).

[44] Augustino Trabucco : *La « Donna ravvolta dal Sole »* (*Apoc.* 12) *nell'esegesi cattolica post-tridentina*. Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate theologica pontificiae universitatis gregorianae. — Pontificia Universitas gregoriana, Romae 1957. 117 p.

[45] En général, on identifie la lumière au Christ, les étoiles aux Apôtres, la lune aux réalités terrestres, les fils aux chrétiens, les souffrances au martyre, l'adversaire au diable. Mais pour le P. J. Harduin, il s'agit de la *Synagoga judaïca* avec les douze tribus pour étoiles, et qui devient chrétienne en recevant des ailes. Pour Bérulle, le fils est « le dernier Roy des François » !

Kritik an der Kirche ?

Der süddeutsche Rundfunk hat unlängst eine Sendereihe durchgegeben, in welcher Laien und Theologen protestantischer und katholischer Provenienz ihre kritischen Vorbehalte an die Adresse der Kirche äußerten. Das imponierende Echo, welches ihre Alarmsignale in den Reihen des Auditoriums auslösten, bewog Hans Jürgen Schultz, diese 40 verschiedenen Voten zu sammeln und taliter qualiter in Buchform herauszugeben [1]. Was ein beachtliches Risiko war ! Denn eine Rede ist nun einmal keine Schreibe, wie hier wieder einmal mehr deutlich wird, ganz abgesehen davon, daß die in solchen Fällen fast unvermeidlichen mühsamen Wiederholungen und Überschneidungen eine besinnliche Lektüre nicht unerheblich belasten. Doch das ernste Anliegen, welches in diesen Blättern spielt, der frische Elan, der alles durchzieht, und die aufrichtige Liebe, die man wenigstens bei der größeren Zahl der Mitarbeiter glaubt regristrieren zu können, drängen gewisse Ressentiments wegen mangelnder formaler Überholung an den Rand und nehmen den Leser von Anfang an in die Mitte der Auseinandersetzung hinein.

Kritik an der Kirche ist nicht neu. Die Referenten geben dies selbst anstandslos zu. Und man könnte ihre diesbezüglichen Konzessionen noch bedeutend dahingehend ausweiten, daß ihr Thema sicher zu den meist und leidenschaftlichst abgewandelten der Gegenwart gehört, weswegen man sich eigentlich etwas wundert, daß die 5000 (nur 5000 ?) Zuschriften aus Hörerkreisen immer wieder mit so breitem Pathos ausgerufen werden, während man den beiden Verlagen, die sich in die Buchausgabe teilen, ohne Prophet zu sein, eine recht lukrative Einnahmequelle in Aussicht zu stellen wagt.

Wer sich an das Studium dieser Schrift heranmacht, wird von deren Originalität überrascht. Weniger im inhaltlichen Sinne. Denn die gerüttelte Fülle von Einwänden, die hier zur Diskussion gestellt ist, vermag das traditionelle Maß der leider oft berechtigten Klagen kaum in nennenswerter Weise zu überrunden. Wohl aber dürfte die eigentümliche Entstehungsweise unseres Buches den aufmerksamen Leser rasch gefangen nehmen und zwar, wie mir scheinen will, aus drei Gründen : Einmal haben sich hier in einer vielleicht noch nie getätigten Weise Persönlichkeiten aller christlichen Richtungen und Stände zu einer interkonfessionellen Arbeitsgemeinschaft zusammengefunden. Sie stellen also gewissermaßen einen Ausschnitt aus der Oekumene dar und können darum den berechtigten Anspruch erheben, gehört zu werden. — Mehr : sie sind, wenigstens ihrer eigenen Erklärung nach, in wohltuendem Gegensatz zu der oft so snobistischen und destruktiven Art gewisser Negations-Pathetiker alle von einer durchaus positiven und konstruktiven Absicht beseelt, weswegen man sie in den aufgeschlossenen Kreisen der amtlichen Kirche bestimmt ernst nehmen wird. — Endlich standen sie alle vor dem Mikrophon. Ihr ursprünglich mündliches Wort hat also bedeutend weiter gestraht, als dessen hier vollzogene schriftliche

[1] *Kritik an der Kirche*, herausgegeben von Hans Jürgen Schultz. – Kreuzverlag, Stuttgart ; Otto Walter-Verlag, Olten 1958. 335 S.

Fixierung es überhaupt ahnen läßt. Man muß sogar annehmen, daß es auch zu solchen Hörern vordrang, die bisher vielleicht an der in Frage stehenden Problematik vollständig vorübersahen und jetzt plötzlich aus ihrem behüteten Frieden aufgeschreckt wurden und die Orientierung verloren. — Es ist darum m. E. für jeden verantwortungsbewußten Seelsorger eine Pflicht, den hier vorgetragenen Bedenken und Wünschen nachzugehen. Er darf sich nicht einfach ins Réduit einer billigen Bagatellisierung zurückziehen, muß vielmehr mit einer unvoreingenommenen Bereitschaft zu erfahren versuchen, was man denn nun eigentlich von ihm will. Schreiber dieser Zeilen hat sich denn auch ehrlich in besagter Richtung bemüht, kam aber dabei gelegentlich zu Resultaten, die weder theologisch noch psychologisch mit gewissen Thesen unserer Schrift zur Deckung gelangen. Er möchte darum in diesem Zusammenhang im Sinne einer Gegenkritik folgende Fragen vorlegen.

1. Es geht hier um die Kirche. Dieses Wort ist den verschiedenen christlichen Konfessionen gemeinsam, die zugrunde liegende Idee aber nicht. Denn der Katholik hat nun einmal trotz mannigfachster christologischer Berührungspunkte einen wesentlich andern Kirchenbegriff als jenen, den beispielshalber ein gläubiger Lutheraner vertritt. Das ist zur Genüge bekannt, wird auf diesen 336 Seiten sogar mehrfach betont. Warum hat man dann aber in der buchtechnischen Gestaltung der obigen Sendereihe dies nicht deutlich zum Ausdruck gebracht ? Wäre mit einer klaren Abgrenzung der jeweiligen konfessionellen Vertretung nicht beiden Teilen besser gedient gewesen ? Würde bei einer Scheidung in zwei Hauptteile, deren erster vielleicht die protestantischen, deren anderer die katholischen Stimmen auffinge, das Grundanliegen nicht bedeutend schärfer in die Augen springen ? Beim Rundfunk tat dies nicht not. Denn hier war es für den Ansager ein leichtes, die vorgängige ideologische Standortbereinigung zu tätigen. In der Buchgestaltung aber vermissen wir diesbezügliche Hinweise. Man muß manchmal zuerst etliche Meilensteine abschreiten, ehe die verschiedenen Lagerzeichen sichtbar werden. Das ist bestimmt ein Risiko, und man wird dem Herausgeber, der laut eigener Aussage irgendwie um dasselbe zu wissen scheint, kaum den Vorwurf ersparen können, er habe durch Ausschaltung der fälligen Präventivmaßnahmen manchem Mißverständnis Tür und Tor geöffnet und den theologisch nicht vorgebildeten Leser unter Umständen in eine böse Geistesverwirrung hineinmanövriert.

2. Bei einem solchen Standardwerk der beschwörenden Geste muß man von vornherein damit rechnen, daß der ausgestreckte Zeigefinger jede mögliche Dimension irdisch-geistlicher Existenz berührt. Man wundert sich darum auch nicht weiter, wenn in diesem Buche der Dialog so ziemlich alles umspielt, worüber man im konkreten Falle etwa sprechen kann, angefangen beim oft allzumenschlichen Profil der « Beamteten » bis hinauf zu deren Versagen im apostolischen oder gar liturgischen Raum. Ja, es ist eine recht unappetitliche « summa peccatorum », die hier auf dem Servierboy herangefahren wird und deren Tatsächlichkeit man leider nicht ohne weiteres ins bloß mythologische zu sublimieren vermag. Aber eben so leider sei vermerkt, daß ihre Darstellung gelegentlich äußerst undurchsichtig wirkt. So hat man des öfteren den Eindruck, dieses Buch sei ein metaphysisches

Coctail, in welchem nicht selten wesentliches und unwesentliches zu einem derartigen Gebräu zusammengemischt sind, daß daran ein inkarnierter Kirchenfeind sein zartes Gemüt zu einer ganz angenehmen Zimmertemperatur aufzuwärmen vermöchte. Nebensächliche Dinge sind hauptsächlichen und dringlichen manchmal dermaßen vorgelagert, daß sie letztere fast überdecken und somit den Blick in die eigentliche Tiefe der Drangsal eher verschleiern als öffnen.

Ferner wachsen die einzelnen Forderungen hie und da direkt ins gegensätzliche und widerspruchsvolle aus. Was soll denn der Kritisierte eigentlich noch denken, wenn ihm, wiederum beispielshalber, Herr X ob seiner kontemplativen Weltferne grollt, während ihm zu gleicher Zeit Herr Y eine zu aktive Weltnähe als Vorwurf in die Tasche und in das Gewissen schiebt ? Man sieht zuweilen wirklich nicht mehr durch. Gerade im Problem der sicher hochwichtigen Umschaltung auf die apostolischen Bedürfnisse der Gegenwart melden sich so verschiedene Richtungen zu Wort, daß es fast unmöglich ist, dieselben zu harmonisieren.

Endlich möchte ich mir im jetzigen Zusammenhang bei den 40 « Eidgenossen » noch das Imprimatur für die ganz bescheiden hingesetzte Frage erbitten, ob eine Kritik tatsächlich noch konstruktiv ist, wenn sie mit solchen Verallgemeinerungen arbeitet. Es finden sich in unserem Buche zwar mancherlei « Gut-Achten ». Aufs große gesehen aber gewinnt man den Eindruck, daß in der Kirche eigentlich so ziemlich alles im argen liegt, und wenn man den Begründungen für diese immerhin etwas kühne Behauptung nachgeht, dann stellt man fest, daß häufig Einzelfacta einfach ins Universale umgebogen werden und damit eine Induktionsmethode zum Durchbruch gelangt, vor der man sonst das Auditorium anderer, nicht theologischer Vorlesungsräume dringend zu warnen pflegt.

3. Den schmerzlichsten Punkt in dieser Schrift erreicht man aber erst dort, wo sich beim Studium die nüchterne Erkenntnis aufdrängt, daß die Kritiker vielfach unmögliches verlangen. Dazu folgendes :

Wenn ich auf Grund einer langjährigen Erfahrung aufgerufen bin, vor jungen werdenden Theologen eine « Berufsberatung » zu machen, dann verweise ich meine Aspiranten betreff der traditionell zur Ausgabe gelangenden moralischen, intellektuellen, religiösen und apostolischen Qualitäten gerne an den berufsethischen Kleriker-Katechismus, betone aber dafür etwas, was wohl viel zu ängstlich totgeschwiegen wird, nämlich die Notwendigkeit des priesterlichen Glaubens an das Geheimnis des Erfolges im Mißerfolg. Denn das Leben des modernen Seelsorgers, besonders in den Großpfarreien unserer Städte, ist nun einmal normalerweise fast automatisch auf ein gewisses Versagen ausgerichtet. Und dies trotz vielleicht guter theologischer Bildung und allerbester religiöser Willensbereitschaft. Warum ? Weil zu viele Aufgaben auf ihn einstürzen. Er soll auf die Kanzel und hier so predigen, daß die Einfachen ihn verstehen und die Intellektuellen sich nicht langweilen und zwar auch jene Intellektuellen nicht, deren Ansprüche um ein beachtliches höher liegen, als die vorliegenden Blätter es hie und da wahr haben wollen. Er soll in den Beichtstuhl und seine dortige Sendung so erfüllen, daß er das geknickte Rohr nicht bricht, aber trotz aller Tiefenpsychologie auch in

unseren Tagen kompromißlos zur Bergpredigt steht. Er soll zu den Alten, zu den Kranken, zu den Müden und diese immer wieder mit so echtem, einfühlenden Verständnis zum Glauben an den tiefen Sinn ihres Daseins erwecken, daß sie nicht angewidert erklären : Herr Kaplan, lassen Sie mich endlich in Ruhe. — Er soll in die Schulen und daselbst die hoffnungsvollen, « halbstarken » Garanten der Zukunft mit einer derartigen Begeisterung für das Reich Gottes erfüllen, daß sie alle unisono ausrufen : unser Vikar ist ein Genie ! Und er soll in die Organisationen hinein. Ja, auch in diese ! Gewiß nicht als Charitasdirektor, der den Laien das Brot wegnimmt, oder als Privatsekretär zur Führung von Kartotheken, wohl aber als geistlicher Berater, von den Laien selbst gerufen und mit ihren konkreten Hoffnungen für die « Kongregation » und deren Sein oder Nichtsein verantwortlich belastet. — Ja, er soll gewissermaßen alles. Und kein Mensch kann alles. Was man außerhalb des seelsorglichen Raumes auch mit herzerfrischender Offenheit zugibt. Denn wenn ich an Gastritis leide und damit zum Augenarzt gehe, dann schaut er mich etwas erstaunt an und meint dann mit malitiösem Unterton : Hören Sie mal, wir haben Spezialisten !

Also Spezialisten auch in der Seelsorge ? Ja, sicher ! Niemand wird die Berechtigung der respektiven Anrufe unseres Buches leugnen. Doch sollte man dann billigerweise auch zugeben, einmal : daß die Kirche sich bezüglich dieser Wünsche tatsächlich und wirkungsvoll engagieren ließ ; zum andern : daß eine adaequate Übertragung der in Frage stehenden Analogie auf unsere Zusammenhänge vollständig ausgeschlossen ist, worüber ich wohl kein Wort mehr zu verlieren brauche, weil die Evidenz dieser Behauptung für jeden in die Augen springt, auch wenn er nur zu den Ahnenden und nicht zu den Einsichtigen gehört. — Bleibt also bestehen, daß der Priester sehr oft in ein Aufgebot von Pflichten eingespannt ist, dem er zu seinem eigenen Leidwesen manchmal nur in recht unvollkommener Weise gerecht zu werden vermag. Diese Feststellung hat nichts mit einer Retuschierung der so oft beschworenen menschlichen Schwäche klerikaler « Übermenschen » zu tun. Wir wollen die beliebten Schnapspriester der modernen Bühne mitsamt ihren vielleicht noch ominöseren Kollegen aus der Lieblosigkeit oder pfarrherrlichen Diktatur bestimmt nicht hinter die Kulissen abschieben. Aber in unserer Frage geht es eben nicht um moralische Defekte, an deren Korrektur jeder sein Leben lang zu arbeiten hat, sondern um eine immanente, naturhafte Begrenzung der Gaben und Talente, welche die so begehrenswerte universale Strahlung einfach verunmöglicht und den Eingeengten vor die Alternative stellt, sich entweder in der Dimension des Kreuzes durch den Glauben an die Gnade des Mißerfolges in der Freiheit der Kinder Gottes zu bewahren oder an diesem Mißerfolg zu zerbrechen. — Unsere Kritiker berücksichtigen diese Tatsache zu wenig. Sie unterscheiden nicht, wie sonst überall üblich, zwischen Möglichkeiten und irrealen Wunschträumen und werden dadurch vielfach ungerecht.

Konstruktive Kritik ? Vielleicht. Ich könnte mir aber auch denken, daß mancher ergraute Reichs-Gottes-Kämpfer, der im Dienste der Seelen jahrzehntelang sein Bestes hergab, nach der Lektüre dieses Buches sehr unkonstruktiv resigniert, während der eine oder andere aus der werdenden

theologischen Generation sich sagt: wenn es so steht, will ich die Finger davon lassen. Dann gehe ich lieber in die Fabrik oder ins Parlament!

4. Endlich möchte ich abschließend noch eine Gegenfrage stellen: ob nämlich die Kritisierten ihrerseits nicht auf Grund gerade dieses Buches manche desideria an ihre Kritiker vormerken könnten? Denn diese machen es einem bestimmt nicht immer leicht, den Glauben an die eingangs erwähnte Reinheit ihrer Absicht durchgängig zu tätigen, verfallen sie doch gelegentlich in einen Jargon, der sehr deutlich an den preußischen Wachtsmeister der wilhelminischen Ära erinnert. Zugegeben: die Auseinandersetzung vollzieht sich auf weite Strecken hin in einer recht vornehmen Atmosphäre. Um so störender wirkt das hochnäsige « von-oben-herab », mit welchem vereinzelte unserer « Kreuzritter » in Szene treten.

Ferner verdeutlicht unsere Schrift erneut die alte Wahrheit, daß nicht nur der Kritisierte, sondern auch der Kritiker relativ sind. Und daß man darum letzterem den dringenden Rat geben muß, seine « Artillerie » à jour zu halten. Denn wenn es auch wahr ist, daß in diesem Buche äußerst gescheite Dinge zum Vortrage gelangen, so kann doch ehrlicherweise nicht bestritten werden, daß mancher aus dieser langen Reihe angeblich prominenter Vertreter der Offensive recht bescheidene Fündlein beisteuert, die in keiner Proportion zum investierten Heldengestus stehen, und darum den Verdacht erwecken könnten, daß bei einer eventuellen Vertauschung der Rollen nicht mehr er vor unserer Kanzel, sondern wir vor der seinen fliehen würden, wenigstens für den Fall, daß die von ihm hier durchgestandenen Erkenntnisse dem ungefähren Durchschnitt seiner Prominenz entspricht. — Ja, eine leichte Dosis Bescheidenheit könnte da und dort gute therapeutische Dienste tun.

Schließlich erlaube ich mir noch den schüchternen Zweifel, ob unsere Olympier sich das Recht zu ihrer oft ziemlich scharfen Kritik aus einem entsprechend aktiven Einsatz bei der so dringend notwendigen Mitarbeit im priesterlichen Raum hergeholt haben. Ich kenne nämlich manchen vielgeschmähten Geistlichen, der sich geradezu die Augen wund schaut, ob denn nicht endlich in seiner Pfarrei ein paar wackere Christophoroi aufstünden, ihm zu helfen, Christi göttliche Last durch die Lande zu tragen. Er findet sie nicht, dafür aber dutzendweise Meckerer, die sich bei einem Glas Burgunder über seine ungehobelten Predigten, sein mangelndes Organisationstalent und seine schäbige Soutane (er kann sich vorläufig noch keine andere leisten, weil er die Hälfte seines ohnehin spärlichen Gehaltes in die Bannmeile trägt!) intensiv auslassen. — Es haben mir schon viele Laien erklärt, wie vorsichtig man mit seinem Urteil werde, sobald man sich einmal persönlich in den Betrieb einschalten lasse und dann etwas von den fast unvorstellbaren Schwierigkeiten zu ahnen beginne, die bewältigt werden sollten. — Vielleicht haben unsere 40 tapferen Mannen und Frauen dies tatsächlich schon selbst im Laien-Hilfsdienst erfahren. Wenn nicht, möchte ich sie dazu ermuntern und im Zusammenhang damit der Vermutung Ausdruck verleihen, die 2. Auflage dieses Buches bekomme dann wahrscheinlich ein etwas anderes Gesicht.

Luzius M. Simeon OP

Um das Verständnis von Newmans Beitrag zur Theologie

Papst Pius XII., der 1950 die Untersuchungen zur Kanonisation Newmans eröffnete, nennt Newman den « Ruhm und Glanz der ganzen Kirche »[1]. « Wie wenige seines Jahrhunderts hat Newman die religiöse Erfahrung des Christentums bereichert », schreibt der schwedische Bischof Y. T. Brilioth[2], und P. E. Przywara setzt sich überzeugend dafür ein, daß Newman der Titel eines Kirchenlehrers der neuen Zeit gebühre, nehme er doch die Mittelstellung zwischen der Scholastik und der Moderne ein[3].

Drei neue Newmanbücher wollen gerade den Wert des Newmanschen Gedankengutes auf theologischer Ebene zeigen. Die Verfasser dieser drei Bücher sind wohl verschieden im Vorgehen, Newman zu verstehen und zu deuten, einig aber im Aufzeigen der großen Bedeutung dieses Mannes für die Theologie.

I.

Das erste Buch ist dogmengeschichtlicher Art: *O. Chadwick*, « *From Bossuet to Newman, the Idea of Doctrinal Development.* » Cambridge University Press, 1957, 253 p. Es ist unmöglich, den Ideenreichtum dieser Vorträge Chadwicks, hier zu einem Buch gesammelt, erschöpfend darzustellen. Doch durch eine kurze Skizzierung des Inhaltes wird der Wert des Buches leicht ersichtlich.

Im 1. Kapitel zeigt Chadwick, wie die eigentliche Diskussion der Entwicklung der christlichen Lehre aus der Kontroverse mit dem Protestantismus stammt. Als Ausgangspunkt stellt der anglikanische Theologe Chadwick Bossuet heraus, der im Streitgespräch mit den Protestanten seiner Tage seine Ansicht über die Dogmenentwicklung formuliert und veröffentlicht hat: « Histoire des variations des Eglises protestantes » (1688). Dieses Werk, welches sogar einen Gibbon « bekehren » konnte, blieb die stärkste Waffe der katholischen Apologetik für ein ganzes Jahrhundert. Bossuets Axiom galt unbestritten: Änderungen im Glauben sind immer Zeichen des Irrtums (S. 5), denn die christliche Religion kam vollständig und vollkommen vom Herrn, die Kirche hat das « depositum fidei » unverändert zu erhalten und den Menschen zu überliefern (S. 6). Die Irrlehrer aber, welche die Kirche zu Dogmatisierungen veranlassen, helfen ihr nicht etwa, die Lehre besser zu verstehen, sondern sie nur besser mitteilen zu können (S. 20). Fortschritt in der Lehre war somit für Bossuet nicht tieferes Verständnis, wohl aber bessere missionarische Ausbreitung der Offenbarung.

Im 2. Kapitel, *Logical Explanation*, wird die Stellung der Scholastik zur Dogmenentwicklung dargelegt. Besonders aber wird gezeigt, wie die spanischen Theologen des 17. Jahrhunderts zu dieser Frage sich äußerten. Schon die Meister dieser Tradition, Duns Scotus, Bonaventura, Thomas

[1] s. Newman-Studien, Bd. 3, 1957, 248.

[2] Y. T. Brilioth: The Anglican Revival, 1925.

[3] E. Przywara: Newman — Möglicher Heiliger und Kirchenlehrer der neuen Zeit, in: Newman-Studien, Bd. 3, 28 ff.; vgl. auch 18.

von Aquin haben den Weg für die scholastische Erklärung gewiesen : Wenn die Kirche definiert, entfaltet sie nur klarer den inneren Gehalt der Offenbarung (« explicating what was implicit », S. 23). Alle nachfolgenden scholastischen Deutungsversuche gingen in der gleichen Richtung und sprachen deshalb von logischen Schlußfolgerungen : Petrus Lombardus (« fides velata — fides distincta », S. 24), Vasquez (S. 32), Molina (S. 33), Suarez (S. 33). Auch im Streit um die Begriffe « fides infusa — fides acquisita » in den Schriften de Lugos und Arriagas ist immer die Rede von logischen Schlußfolgerungen, nur ihr Wert und ihr Zwang wurden verschieden beurteilt.

Chadwick umreißt dann die Stellungnahme moderner Scholastiker in dieser Frage, besonders Marin-Solas (S. 211). Ihre Lösung bringt Chadwick auf folgende Formel : *Vor* einer Definition müssen die Theologen zwar Schlußfolgerungen ziehen aus gegebenen Glaubenssätzen, doch hängt die Wahrheit einer so erarbeiteten und nachträglich durch die kirchliche Autorität als Glaubenssatz aufgestellten Definition nicht mehr von den Gründen, Praemissen und Folgerungen ab. Mit gewissem Recht stellt Chadwick fest, daß das Schlußfolgern damit seinen alten Platz in der Dogmenentwicklung verloren hat (S. 47). Auch bei den neuesten « logischen » Erklärungsversuchen (von C. Boyer, T. Zapelena, Ch. Journet, C. Dillenschneider) weist Chadwick auf Schwächen und Lücken hin (S. 211).

Bezeichnenderweise wußte Newman vor der Abfassung seines « Essay on Development » nichts von all diesen jahrhundertealten Erklärungsversuchen durch logische Schlußfolgerungen.

Im 3. Kapitel, *The Catholic Critics*, zeigt Chadwick, daß auch die französischen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts kaum beeinflußt waren von dieser « logischen Tradition », sie waren ja meist Historiker (S. 48). Nach der Darlegung der Stellung Harouins (S. 49), des Jansenismus (S. 52) und Martins (S. 57), des Gegners von Bossuet, zeigt Chadwick, wie Mabillon von seinen historischen Studien her überhaupt keine Theorie der Dogmenentwicklung kannte (S. 66), und wie Germon sogar jede Entwicklung als häretische Interpolation hinstellte (S. 67). Erst Schelstrate fand eine einigermaßen neue Erklärungsweise in seiner seit 1685 vertretenen Theorie, daß Christus den Aposteln restlos alles mitgeteilt habe, diese aber wegen der Arkandisziplin viele Dinge geheimhalten mußten, welche im Verlauf der Kirchengeschichte nun ans Tageslicht kommen (S. 69). Weil aber die Voraussetzungen Schelstrates historisch unhaltbar waren, suchte Berruyer eine neue Lösung und fand heraus, daß der Grund der Sicherheit des Glaubens die Autorität der Kirche ist, die gar keine Beweise und Folgerungen braucht (S. 70). Dieser pure Fideismus Berruyers ist nur die logische Konsequenz aus Hardouins Ansicht(S. 73).

Im 4. Kapitel, *Progress in Religion*, wendet sich Chadwick den anglikanischen Theologen des 18. Jahrhunderts zu, die, im Gegensatz zu ihren französischen Kollegen, in der Religion wie in den weltlichen Wissenschaften einen wirklichen Fortschritt feststellten. Im Zeitalter der Rationalisten hielt man sich für fähig und berechtigt, auch die Religion verstandesmäßig zu « verbessern ». In Butlers « Analogie » sah man ein Mittel, eine bessere Theologie zu finden (S. 77). Für Locke war der Verstand die natürliche

Offenbarung Gottes, und Berkeley sah eine solche im natürlichen Ablauf der Dinge (S. 78). Mit dem Fortschritt in den Wissenschaften war man auch imstande, die Offenbarung besser zu verstehen (S. 79). Da die Ansicht vertreten wurde, die Sprache dogmatischer Formeln, wie etwa der 39 Artikel, ändere sich wie der Wert des Geldes (S. 80), war es folgerichtig, wenn die Latitudinarier zwar keine Entwicklung in der Offenbarung sahen, die ein für allemal in der Schrift eingeschlossen ist, sondern nur annahmen, die christliche Lehre ändere sich (S. 81) und zwar im Sinne eines besseren Verständnisses dieser unveränderlichen Offenbarung (S. 83). Dieser Ansicht war auch Bischof Butler (S. 84), der keinen Fortschritt in der Offenbarung, wohl aber einen in der Theologie anerkannte.

Gerade diese Ansicht Butlers war die Grundlage für Newmans Theorie (S. 86), obwohl er selber Unterschiede zwischen seiner eigenen Ansicht und jener Butlers feststellte (S. 89). Während nämlich für Butler die Bibel allein die unveränderliche Offenbarung enthielt, war es für Newman zwar auch die Bibel, aber so wie sie von der alten Kirche verstanden wurde, und während für Butler der geschulte und gebildete Verstand das Mittel des besseren Verständnisses, also des Fortschrittes in der Theologie war, hielt Newman nicht den Verstand allein, sondern der Verstand in Verbindung mit dem Gewissen als die treibende Kraft einer Entwicklung. (Hier ist einerseits deutlich der Einfluß Humes auf Newman zu spüren, von dem Chadwick nur ganz allgemein spricht S. 125 ; anderseits liegt darin auch die Wurzel der Konversion Newmans zur katholischen Kirche, von der Chadwick nichts sagt). Newman benützt also die Gedanken Butlers, beruht aber nicht ausschließlich auf seinen Prinzipien (S. 95).

Da Newman von einer Entwicklung gesprochen hat, war es fast selbstverständlich, daß man ihn in Zusammenhang brachte mit Vertretern von philosophisch-theologischen Entwicklungstheorien oder von naturwissenschaftlichen Deszendenztheorien.

Im 5. Kapitel, *Newman and the Philosophy of Evolution*, wird deshalb gezeigt, was damals alles in der Luft lag, und welchen Einfluß besonders die deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts ausübten, allen voran Möhler. Doch ist es klar erwiesen, daß Newmans Theorie der Entwicklung begründet war in seinen patristischen Studien und nicht abhing von den zeitgenössischen Denkern (S. 118), nicht einmal von Möhler, dem Newman zwar eine der seinen ähnliche Entwicklungstheorie zuerkannte.

Aus dem Kapitel 6, *Ward*, geht hervor, daß Newmans Lösung, trotz des moralischen Elementes des Gewissens, wesentlich intellektualistisch blieb und nicht wie jene von W. G. Ward rein moralisch wurde, sodaß nicht wie nach ihm jene Religion als die richtige anzusehen ist, welche den höchstmöglichen Typ der Heiligkeit hervorzubringen imstande war (S. 134).

Im folgenden Kapitel 7, *Newmans Theory*, legt Chadwick die beiden Gedankenlinien dar, welche sich durch das ganze « Essay on Development » hindurchziehen : eine historische und eine doktrinäre (S. 139). Beide sind aber in einander verwoben, denn sobald Newman im geschichtlichen Argument hat zeigen können, daß im Lauf der Kirchengeschichte irgend eine Veränderung in der Lehre stattgefunden hat, braucht er auch eine Theorie,

um die Veränderung zu erklären (S. 144). Neben den Erklärungsversuchen von Bossuet und der Scholastik stellt Newman seinen eigenen auf, welcher zwei Aspekte aufweist. Einerseits ist die christliche Offenbarung eine Idee, welche sich als Einheit dem Geiste, dem Herzen und dem Gewissen der Kirche als Körperschaft aufdrückte und sich in der Zeit formulieren und auswirken muß. Anderseits ergeht es der Kirche wie dem einzelnen Gläubigen, der zum Glauben gelangt (S. 151), der ja eigentlich in denselben hineinwächst, den er anfangs nur in den großen Zügen erfaßte und annahm, der aber immer neue Sätze formuliert aus dem einmal wortlos angenommenen Ganzen (S. 153).

So macht es Chadwick ersichtlich, daß Newman annimmt, die Kirche versorge uns tatsächlich mit neuen Lehren trotz der Abgeschlossenheit der Offenbarung, da sie sich eben vieler Wahrheiten gar nicht bewußt war (S. 154). Die Kirche wächst aber in diese neuen Wahrheiten hinein ohne bewußtes, logisches Beweisverfahren; erst hinterher, wenn sie zurückschaut, kann sie logische Implikationen merken (S. 156).

Als Newman katholisch geworden war, drängte es ihn natürlich, seine Theorie der Entwicklung der christlichen Lehre von der Kirche als rechtgläubig anerkannt zu sehen (S. 164).

Im 8. Kapitel seines Buches, *Newman and Rome*, läßt Chadwick uns die riesigen Schwierigkeiten sehen, die sich ergaben, als römische Theologen des 19. Jahrhunderts sich über Newmans Werk hermachten. « Newman miscet et confundit omnia », stöhnte P. Perrone (S. 169). « All this shows, how little they have of a view », stöhnte Newman (S. 241). Das ganze Kapitel zeigt so recht die Verschiedenheit der Ausdrucksmittel Newmans und der römischen Theologen, welchen er seine Rechtgläubigkeit beweisen wollte. Newmans Werk konnte in Rom nicht auf Englisch gelesen werden; Übersetzungen, welche man dort benützte, waren ganz ungeschickt oder sogar falsch. Zudem ließen sich Newmans Argumente nicht in scholastische Syllogismen pressen.

Newman blieb bei seiner Meinung und hielt an seiner Theorie fest, Perrone « bekehrte » ihn nicht. Gerade deswegen hat Newman, wie Chadwick im letzten Kapitel seines spannenden Buches darlegt (S. 185), einen ganz persönlichen Beitrag zum Glaubensverständnis der Kirche geleistet.

*

Wir gehen durch das ganze Buch hindurch einig mit dem anglikanischen Theologen Chadwick; gewisse stillschweigende Folgerungen, die er in einige Texte hineingelegt haben mag und auf die schon anderswo hingewiesen wurde [4], stören den Faden der Untersuchung nicht.

Nur mit der negativen Antwort, welche er in seinem letzten fragenden Abschnitt nahelegt (S. 195), können wir nicht einig gehen, dort nämlich, wo Chadwick glaubt, Newmans « Essay on Development » könne nicht

[4] z. B. Letter to the Editor, in: Times Literary Supplement, 27. 12. 1957, von Maurice Bénevot SJ; Besprechung in: The Downside Review 76 (1958) 294 ff., von H. F. Davis.

restlos neben dem Dekret *Lamentabili* des sacrum Officium vom Jahre 1907 bestehen, mit andern Worten, wo Chadwick meint, Newmans Lösung sei nicht ganz katholisch. Obwohl wir doch einerseits glauben, daß die Offenbarung abgeschlossen ist mit den Aposteln, wie es jenes Dekret lehrt (Denz. 2021), sagen uns anderseits gerade jene Theologen, welche den Entscheid für das *neue* Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vorbereiten mußten, daß diese Formel nicht durch einen demonstrativen Beweis aus einem Offenbarungstext abgeleitet werden könne, sondern daß sie garantiert sei durch das *Glaubensbewußtsein* der Kirche und des Lehramtes [5].

Wenn wir an der Abgeschlossenheit der Offenbarung festhalten, trotzdem aber ein *neues* Dogma, einen neuen Glaubenssatz annehmen, wenn weiterhin die kirchlichen Dokumente Ausdrücke gebrauchen wie « Vetus est Christi fidelium erga eius beatissimam matrem Virginem Mariam pietas *sentientium* ... » (Denz. 1100), oder : die Wahrheit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel « sacris litteris innititur, christifidelium *animis* penitus est *insita* ... » (Denz. 2332), warum soll dann die Ansicht Newmans vom allgemeinen Glaubensbewußtsein der Kirche nicht katholisch sein ? Warum soll eine Lösung, die die beiden Gegebenheiten der Abgeschlossenheit der Offenbarung und der Neuheit eines Glaubenssatzes vereint und erklärt, nicht katholisch sein [6] ? Im Gegenteil scheint doch im Lichte gerade der neuesten Definition jene Lösung, welche Newman vor 100 Jahren als Anglikaner gefunden und als Katholik zeitlebens vertreten hat, als rechtgläubig bestätigt. Das beweist einmal mehr die Aktualität Newmans, aber auch des ausgezeichneten Buches von Chadwick, sowohl für Anglikaner als auch für Katholiken.

II.

Wenn nun dem so ist, warum sollte es allen linguistischen und emotionalen Verschiedenheiten zum Trotz nicht möglich sein, Newman auf eine scholastische Formel zu bringen ? Tatsache ist, daß solche Versuche gescheitert sind [7] und Newman selber sagte, daß er als Mensch des 19. Jahrhunderts eben nicht mehr so denke wie die mittelalterliche Scholastik [8].

Während nun Dr. Chadwick die Stellung Newmans in der religionsphilosophischen Ideengeschichte aufzeigte, hat *P. J.-H. Walgrave OP* in seinem Werk, « *Newman, Le développement du Dogme* », Casterman, Tournai-Paris 1957, 398 p., versucht, an Newman von der Scholastik her geformte Denkkategorien anzulegen und herauszufinden, wo er nach seiner Glaubenspsychologie hingehört, welches seine neuen Beiträge sind, und wo « Lücken » in einem System zu finden wären.

Im 1. Teil (S. 17-76) untersucht Walgrave Newmans Persönlichkeit, zuerst seine Anfangsgegebenheiten und dann seine geistige Entwicklung.

[5] K. Rahner, Das neue Dogma. Wort und Wahrheit, 7 (1952) 57-59.

[6] s. F. M. Willam : Newman und P. Perrone, in : Newman-Studien, Bd. 2, 1954, 120 ff.

[7] s. W. Renz : Newmans Idee einer Universität, 1958, 314 ff.

[8] W. Ward : The Life of Cardinal Newman, vol. 2, 1912, 269.

Da Walgrave eine Synthese erarbeiten, die ganze Newmansche Idee der Entwicklung des Dogmas rekonstruieren will, indem er alle Elemente aus Newmans riesigem Werk dieser Synthese einzuverleiben (S. 14) und hierarchisch-organisch zu ordnen versucht (S. 303), muß er so vorgehen. Doch scheint dann die Persönlichkeit Newmans in diesem 1. Teil allzusehr unter dem Gesichtspunkt der « Entwicklung » gesehen zu sein. In den « philosophischen » Werken, wenn man einige davon so nennen will, ist Newman doch auch sehr aristotelisch-rational, und nicht so sehr platonisch-existentiell, wie Walgrave zu betonen scheint. Die « Logic » Whatelys beeinflußte Newman nämlich viel mehr als etwa dessen Kirchenlehre (S. 39), obwohl Newman in der Apologia darüber nichts sagt [9]. Auch zeigt ja Walgrave ganz richtig (S. 51), wie alle Werke Newmans in seiner katholischen Zeit von der Sorge um die intellektuelle Lage seiner neuen Glaubensgenossen getragen war. Daß er aber den emotionalen Weg zur Verstandeserkenntnis immer wieder betonte, war doch eher dem Einfluß Humes, insofern dieser die gesunde Reaktion auf den reinen Rationalismus war, zuzuschreiben als jener von Walgrave so sehr in den Vordergrund gerückten Antinomie von Verstand und Gewissen (S. 43), die sich zwar richtigerweise im ganzen Werke Newmans finden lassen.

Im 2. Kapitel des 1. Teiles durchgeht dann Walgrave sorgfältig die Werke Newmans und zeigt chronologisch, wo und wie sich Newmans Ansicht über die Entwicklung in den betreffenden Werken äußert. Vielleicht hätte ein Vergleich der betreffenden Stellen (S. 68) der « Idee einer Universität » in der 1. Ausgabe (1852) mit jenen der 3. Ausgabe (1873) Licht geworfen auf den Übergang vom « konservativen » zum « liberalen » Newman [10]. Auch (S. 69) hätte Newmans Beitrag « Über die benediktinischen Jahrhunderte » der Januarnummer des « Atlantis » 1859 interessante Hinweise enthalten.

Da die Glaubensentwicklung notwendigerweise zwei Aspekte aufweist, denjenigen der Entwicklung und Änderung sowie denjenigen der Identität und Unveränderlichkeit, so behandelt Walgrave im 2. Teil seines Buches (S. 77-211) den Aspekt der Änderung an der Newmanschen Theorie der Glaubensentwicklung und dann im 3. Teil (S. 215-300) jenen der Unveränderlichkeit und Konstanz. Es ist aber nicht recht ersichtlich, warum Walgrave so vorgeht, denn historisch gesehen ging es dem anglikanischen Newman ja zuerst darum, die Kontinuität im Glauben zu sehen trotz einer notwendigen Entwicklung, also Änderung. Walgrave konstatierte das ja selber (S. 215).

Nachdem Walgrave im 1. Abschnitt des 2. Teiles die Psychologie Newmans untersucht und klar dargestellt hat, zeigt er im 2. Abschnitt, wie Newmans Glaubenspsychologie sich seiner allgemeinen Psychologie anschließt. Die allgemeinen Grundsätze hat Walgrave aus Newmans « Grammar of Assent » geschöpft und sie berechtigterweise zusammengebracht mit jenen des « Essay on Development », denn Newman selber vergleicht ja die Ent-

[9] s. A. D. Culler, The Imperial Intellect, 1955, 39-43.

[10] W. Ward : Einleitung zur Ausgabe « On the Scope and Nature of University Education », in : Everyman's Library 1915.

wicklung des Glaubens der Kirche als Ganzes mit jener im einzelnen Gläubigen. Mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt und dem Newmanschen Gedankengut im allgemeinen keinen Zwang antut, gibt Walgrave das Resultat seiner bisherigen Untersuchungen (S. 155).

Von der allgemeinen Betrachtung der Äußerungen Newmans über die « Psychologie der Gesellschaft » geht Walgrave dann weiter zur Darstellung der verschiedenen Kräfte, welche nach Newman die Entwicklung der Tradition der Kirche beeinflussen (S. 194-206). Obwohl alle Stellen mit außerordentlicher Textkenntnis zusammengetragen sind, sei wiederum die Frage gestattet nach dem Grund für die Methode des Vorgehens, die doch der Mentalität Newmans entgegengesetzt ist. Newman geht doch immer vom Konkreten zum Abstrakten über.

Auch im 3. Teil seines Werkes (S. 215-300) geht Walgrave konsequent auf seine eigene Weise vor. Zuerst wird Newmans *allgemeine* Apologetik dargelegt, welche den Zweck hat, zu beweisen, daß das Wachsen des Glaubens die Unveränderlichkeit der Offenbarung nicht antastet (S. 215), und die ferner die notwendige Entfaltung einer religiösen Weltauffassung rechtfertigen will, deren volle Entwicklung bei der Kirche enden muß (S. 244). Dann erst zeigt Walgrave, wie Newman *konkret* zuerst kirchengeschichtlich illustriert hat, daß wir berechtigt sind, a priori anzunehmen, daß eine von Gott gegebene Offenbarung nicht verloren gehen wird, und wie Newman dann rein verstandesmäßig, in einer philosophisch-historischen Untersuchung die Dogmengeschichte behandelt.

Am Schluß seines 3. Teiles faßt Walgrave das Resultat seiner Untersuchungen zusammen. « Terminons en essayant de condenser ces vues de Newman, librement, brièvement, dans l'ordre » (S. 297). Zwar leuchtet aus dieser großen Synthese Newmans Größe und Weitsicht auf, besonders nach der Definition der Himmelfahrt Mariens. Aber es erhebt sich auch hier wiederum die Frage nach der Berechtigung des Vorgehens. Wird so nicht Newman eine Abgeschlossenheit und Systematik zugeschrieben, welche seine Werke nie aufweisen, sagt doch Walgrave selber, man müsse deren « caractère littéraire et occasionnel » beachten (S. 53, Anm. 1). Doch hat Walgrave gerade mit seiner Methode für den in scholastischen Denkkategorien vorgehenden Theologen ohne Zweifel ein unentbehrliches Werkzeug geschaffen, um Newman verstehen zu können, dank seiner scholastischen Herkunft, die ihm aber den Zugang zum ganz anders gearteten Newman nicht verwehrte. Die Frage von J. L. May, was denn der Laie davon habe, wenn er diesem gelehrten Führer (Walgrave) gefolgt sei durch alle Etappen dieses langen und verwickelten Abenteuers, bleibt aber nicht unberechtigt. « Es muß ihm vorkommen, nicht die Stimme Newmans gehört zu haben. » [11]

Der eingeschlagene Weg muß Walgrave notwendigerweise zu einem Schlußkapitel führen : Newmans Platz in der philosophisch-theologischen Geistesgeschichte, Wert und Lücken seines Argumentes, kritische Stellungnahme. Richtigerweise ist Newmans Konzeption der Glaubensentwicklung auch für Walgrave ein eindeutiger Beweis für Newmans Gleichgewichtssinn

[11] J. L. May : Non in dialectica..., in : The Tablet, 2. 2. 1957, 106.

und die Macht seines Genies, da er die logische Struktur der Dogmenentwicklung mit ihrer Abhängigkeit von der ganzen lebendigen moralischen Person des Gläubigen zu verbinden wußte (S. 322). Mit Recht — man ist nur auf den ersten Blick erstaunt über den Titel « Lacunes de la psychologie newmanienne du développement » — hebt Walgrave hervor, daß Newman selber seine Werke als provisorisch und unvollkommen hielt, weil er für seine Untersuchungen Gegenstände wählte, die noch niemand erforschte, und daß seine Art, alles mit Analogie zu erklären, oft nicht restlos begriffliche Klarheit bringt (S. 323). Zudem weist Walgrave auf die Tatsache hin, daß Newmans « Essay on Development » ein unvollendetes Werk ist, was wiederum Unklarheiten in der Konzeption und Ungenauigkeiten in der Analyse und im Ausdruck erklärt (S. 330).

*

Scholastischgebildete Leser werden P. Walgrave dankbar sein für die gewissenhafte Analyse der Newmantexte und für die scharfsinnige Synthese der darin enthaltenen Ideen. Sind hier Kritiken geäußert worden, so sollen sie anregen, über das Studium Walgraves Werk hinaus, Newman selber und im Zusammenhang zu lesen ; denn wenige Schriftsteller sind so oft zitiert worden ohne Rücksichtnahme auf Zusammenhang und Stellung im ganzen Argument wie Newman [12].

III.

Einen ganz ähnlichen Weg wie Walgrave schlug Norbert Schiffers ein, um Newmans Kirchenbegriff zu untersuchen : *Norbert Schiffers, « Die Einheit der Kirche nach Newman »*, Patmos Verlag Düsseldorf 1956, 329 S.

Im 1. Teil seines Buches (S. 39-158) zeigt Schiffers die verschiedenen Entwicklungsstufen, in welchen sich uns das Kirchenbild Newmans darbietet. Angefangen vom kirchengeschichtlich bedingten theologischen und persönlichen Hintergrund Newmans, über seine Predigtäußerungen, Väterstudien, Reformversuche, bis zum Finden der Verwirklichung seines Kirchenbegriffes in der katholischen Kirche, wird uns chronologisch Newmans jeweilige Sicht der Kirche dargelegt. Aus all dem geht hervor, daß Newman die Einheit der Kirche vor allem in der Einheit der Lehre sieht. Zwar ist diese auf dem Glauben begründete Einheit für Newman nicht starre Einheitlichkeit wie etwa bei Bossuet, sondern lebendige Einheit dadurch, daß der Einzelne in der Kirche den Glaubensinhalt « realisieren » muß, wobei die Autorität der Kirche berufen ist, dieses « Realisieren » wachsen zu lassen und nur dann sich einzuschalten, wenn die Einheit der Kirche zu schützen wäre. Newman sieht aber auch die *innere* Einheit, welche garantiert ist durch das Heilswirken des Einen Gottes, von dem als Quelle (« dogmatisches Prinzip ») alle Wahrheit und (« sakramentales Prinzip ») alle heiligende Kraft ausgeht.

Dieser erste Teil des Werkes von Schiffers ist insofern der befriedigendste, da er Newmans Persönlichkeit und Wirken am besten entspricht. Newman

[12] H. F. Davis : The Catholicism of Newman, in : Centenary Essays, 1945, 36.

ist doch der eigentliche Glaubensverkünder. Das schließt ein, daß er wohl eine Gesamtschau der Kirche haben, sich aber immer der jeweiligen Zuhörerschaft anpassen mußte. Wir werden deshalb Newmans ganzem Kirchenbegriff in keinem seiner Werke begegnen. Zudem hat sich bei ihm, angeregt durch Kontroverse und Studium, die Einsicht in das Wesen der Kirche ganz merklich vertieft, obwohl man in all seinen Gedankengängen eine erstaunlich einheitliche Linie feststellen kann. Aus diesen Gründen scheint immer jene Darstellung von Newmans Ideen die adäquateste, welche versucht, die Interessenkreise eines Werkes herauszuarbeiten und seine Lösung auf dem jeweiligen geschichtlichen Hintergrund aufleuchten zu lassen. Dann aber sollen die Gedankengänge am Ganzen der Offenbarung auf ihren Wahrheitsgehalt, an den modernen theologischen und exegetischen Erkenntnissen auf ihren Neuheitswert geprüft werden. Schiffers geht aber andere Wege.

Er stellt im 2. Kapitel seines Buches (S. 161-260) Newmans Äußerungen zu einem System zusammen, das einem als solches imponiert und logisch erscheint. Weil aber Newmans « reales Denken » nicht auf philosophische oder theologische Wesenheiten, sondern auf die reale Wirklichkeit ausgerichtet ist, scheint dieser Teil des Buches von Schiffers weit von Newman entfernt. Mögen die einzelnen Bausteine dieses Systems noch so sorgfältig ausgewählt sein, so haben sie lange nicht die gleiche Leuchtkraft wie im betreffenden Newmantext selber oder verschieben hie und da den Akzent so sehr, daß man in Newman ein abgeschlossenes System vermuten möchte (bes. S. 223-229). Die Mühe und die Akribie, welche hinter diesem zweiten Teil des Buches stecken, würden dem Newmanverständnis besser dienen, wenn sie enger mit dem Newmantext zusammengegangen wären. Doch soll diese Bemerkung nicht den großen wissenschaftlichen Wert einer solchen Synthese für die Newmanforschung und für die Vertiefung unserer Kenntnisse von der Kirche herabmindern.

Im abschließenden Teil (S. 263-315) faßt Schiffers Newmans Gedanken über die Einheit der Kirche in Bildern der Kirche zusammen, wie sie Newman nach der Weise der Heiligen Schrift gebraucht, die ja auch nicht in terminologisch festumrissenen Definitionen über die Kirche zu uns spricht, sondern in Bildern wie : Kirche als « Volk Gottes », « Reich Gottes », « Königreich Christi » (empire), « Leib Christi », « Säule und Fundament der Wahrheit », « Stadt des Glaubens ... Zelt Davids ».

Jedesmal werden dann die Bilder durch die ganze neuere Exegese, vorab die protestantische deutsche Bibelforschung, verfolgt. Damit will Schiffers eine Klärung der Begriffe erreichen. Notgedrungen weitet sich aber die Darstellung zu einer umfassenden Sichtung der modernen Aussagen über die Kirche und zu einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den protestantischen Exegeten und Theologen von heute aus. Sie weicht deswegen oft sehr weit vom Text Newmans ab, ist in sich aber interessant und wertvoll. Diese neueren Erkenntnisse scheinen eher eine Parallele zu Newman zu sein : Wie er zu seinen fruchtbarsten Zeiten, finden diese Theologen durch unvoreingenommene historisch-literarische Studien, durch keine vorgezeichneten Wege und vorgeschriebenen Ziele behindert, neue Ein-

sichten, die unser theologisches Wissen vertiefen und durch ihre eventuellen Lücken oder Irrtümer die Kirche die Wahrheit besser erkennen lassen. Schiffers Konfrontierung der Ideen Newmans mit den modernen theologischen Erkenntnissen, seien sie nun richtig oder falsch, zeigt, daß Newmans Sicht der Einheit der Kirche rechtgläubig, und daß er in mancher Hinsicht als moderner Theologe anzusprechen ist.

*

Will man Newman gerecht werden, so scheint es vor allem immer geboten, seinen methodischen Ausgangspunkt zu beachten, nämlich einen lebendigen Vorgang. In all seinen Werken ist Newman der Verkünder und Seelsorger. Er ist immer der schlichte Beobachter des wirklichen *Lebens* und der Theoretiker der *konkreten* Religiösität. Seine Religionspsychologie und seine Äußerungen über die Kirche sind immer im Grunde genommen eine « Philosophie der subjektiven Religion ». [13] Newman unterscheidet sich daher immer von der Scholastik, die auf eine Philosophie der objektiven Religion ausgeht, d. h. auf ein System der religiösen Wahrheiten an sich. Er unterscheidet sich aber auch von jeder Form von Platonismus, der auf Ideenwesen ausgeht. Es gibt für Newman nur eine langsame, beschränkte Annäherung an die Wahrheit auf dem Wege mühsamer Empirie.

Nur so ist auch er zur wahren Kirche gelangt: über historisch orientierte Etappen, die wachsende Einsicht vom häretischen Charakter der anglikanischen Kirche. Als er erkannte, daß es der Gott des Gewissens ist, der sich in der kirchlichen Autorität voll entfaltet, gleichsam als Gewissen der Kirche als Ganzes, und als er sehen mußte, wie seine Kirche dieses Amt nicht leisten wollte, hat er den Schritt getan. Da hat sich seine Bitte aus den Tagen der sizilianischen Krankheit erfüllt: I loved to choose and see my path — but now lead Thou me on!

Wolfgang Renz OSB

Fragen der Theologie heute

Aus Anlaß der 150. Jahrfeier des Priesterseminars in Chur gaben Professoren dieser theologischen Lehranstalt ein großes Sammelwerk heraus[1] das Aufschluß über einen wichtigen Teil jener Probleme bietet, die heute in der theologischen Diskussion einen besonderen Rang einnehmen. Der Zweck des Werkes wird genau bestimmt und die Rezensenten sind gebeten, in ihrer Beurteilung diesen Zweck vor Augen zu halten. « Es soll damit unmittelbar nicht der weiteren Forschung gedient, sondern den in der Seelsorge tätigen Geistlichen und theologisch interessierten Laien eine Orientierung über Ergebnisse und Richtungen des zeitgenössischen theologischen Denkens und Forschens geboten und eine Überschau über den Stand wich-

[13] E. Przywara, Religionsbegründung, Scheler-Newman, 1923, 223.

[1] *Fragen der Theologie heute.* Hrsg. v. Johannes Feiner, Joseph Trütsch und Franz Böckle. – Benziger Verlag, Einsiedeln 1957. 588 S.

tigster Fragen und Probleme ermöglicht werden, welche die Theologie heute beschäftigen und deren Kenntnis nicht ohne Einfluß auf Verkündigung und Seelsorge sein dürfte » (Vorwort, S. 8). In der Tat entspricht dieses Unternehmen einem realen Bedürfnisse und kann so ein wichtiges Bindeglied darstellen zwischen wissenschaftlicher Theologie und pastoraler Praxis.

In der Absicht, die theologische Problematik klar und lebendig darzustellen, behandeln sachkundige Professoren und Schriftsteller die Hauptprobleme, die auf den verschiedenen Gebieten der Theologie diskutiert werden. In drei großen Abschnitten werden sie klargestellt, und der Leser wird wirklich in das Ringen um Lösungen der Schwierigkeiten und in ein immer tieferes Verständnis der Glaubenswahrheiten eingeführt. Der erste Abschnitt ist den *fundamental-theologischen* Problemen gewidmet: Mythos und Offenbarung (H. Fries), Glaube und Erkenntnis (J. Trütsch), Tradition (J. R. Geiselmann), Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift (J. Schildenberger), Altes Testament (J. Schildenberger), Neues Testament (R. Schnackenburg), Apostolische Nachfolge und Primat (O. Karrer). — Im zweiten Abschnitt werden die meist umstrittenen Probleme der *Dogmatik* dargelegt: Natur und Gnade (K. Rahner), Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen (J. Feiner), Christusbild (A. Grillmeier), Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie (A. Müller), Einheit des Kirchenbegriffes (O. Semmelroth), Kirche und Kirchen (Th. Sartory), Sakramente als Organe der Gottbegegnung (H. Schillebeeckx), Eschatologie (H. U. von Balthasar). — Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit den brennenden Fragen aus der sogenannten *praktischen* Theologie: Bestrebungen in der Moraltheologie (F. Böckle), Theologie und Sozialwissenschaften (A. F. Utz), Verkündigung heute aus lebendigen theologischen Einsichten (E. Haensli), Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung (F. Hofmann), der Laie in der Kirche (A. Sustar), Theologie der irdischen Wirklichkeiten (J. David). Ein Werk, das in seiner Zielsetzung und Anlage zweifelsohne zu begrüßen ist und ein Beweis dafür, daß es der heutigen Theologie an Vitalität und Aktualität nicht fehlt.

In einem solchen Sammelwerk, das formell für Nichtfachleute bestimmt ist, hat man das Recht, zu erwarten, daß die Verfasser sich um Klarheit der Darstellung und um Sicherheit der angebotenen Lösungen und der endgültigen Auffassungen bemühen. Leider aber ist das nicht immer der Fall. Es wäre beispielsweise Vieles am Aufsatz über *Natur und Gnade* (K. Rahner) auszusetzen. Doch sei hier nur auf eines hingewiesen. Um zeigen zu können, daß die Gnade und das Gnadenleben überhaupt nicht etwas in sich rein Bewußtseinsjenseitiges sind, sondern vom Menschen wirklich erfahren werden können, behauptet der Verfasser: « Die faktische Natur ist *nie* eine ‚reine' Natur, sondern eine Natur in einer übernatürlichen Ordnung, aus der der Mensch (auch als Ungläubiger und Sünder) nicht heraustreten kann, und eine Natur, die dauernd überformt ist (was nicht heißt: gerechtfertigt ist) durch die angebotene übernatürliche Heilsgnade. Und diese ‚Existentiale' seiner konkreten Natur (seiner ‚historischen' Natur) sind nicht rein bewußtseinsjenseitige Seinszuständlichkeiten, sondern machen sich in der Erfahrung des Menschen geltend » (S. 225). In einem andern Aufsatz über die *Bestrebungen in der Moraltheologie*, dessen Verfasser offenkundig unter dem

Einfluß Rahners steht, ist die Rede von einer unverlierbaren inneren Hinordnung der menschlichen Person in ihrer konkreten Natur auf das übernatürliche Ziel (S. 442). Trotz aller Bemühungen des Verfassers leuchtet es uns gar nicht ein, wie nach dieser Lehre die unmittelbare Gefahr eines verhängnisvollen und vom Verfasser selbst mit Recht verworfenen Extrinsezismus und eines totalen Naturalismus vermieden werden könne. Ferner zu behaupten, Gnade sei « Gott selbst, seine Mitteilung, in der er sich selbst als die vergöttlichende Huld, die er selbst ist, dem Menschen schenkt. Hier ist sein Werk wirklich Er selbst (als der mitgeteilte) » (S. 220), heißt das ganze Problem verwirren und zwei grundverschiedene Realitäten — gratia creata und gratia increata — durcheinanderwerfen. Wenn sodann im gleichen Sinne behauptet wird, daß « eine rein geschaffene Entität streng als solche nie ein absolutes Geheimnis sein kann » (S. 218), scheint uns das sehr schwer vereinbar zu sein mit der allgemeinen und konstanten Lehre der Kirche seit dem zweiten Konzil von Orange. Es sei hier auf die gründliche Studie über *Menschliche Natur und übernatürliche Ordnung*, die Joseph Endres 1957 in dieser Zeitschrift (S. 4-18) veröffentlichte, hingewiesen.

Eine der Bedeutung dieses großen Sammelbandes angemessene Kritik kann nun freilich durch die hier angemeldeten Bedenken keineswegs erschöpft werden. Die Mannigfaltigkeit der behandelten Fragen erfordert an sich eine ebenso vielfältige Fachkritik. Das gilt indes auch von den guten Seiten dieses Gemeinschaftswerkes, die wahrlich nicht fehlen. So ist beispielsweise einer der besten Beiträge Otto Karrers ausgezeichnete Arbeit über die apostolische Sukzession und den Primat (im wesentlichen schon in der ZKT 1955 erschienen). Aber auch Arbeiten, die den theologischen Fachmann zum Widerspruch reizen können, ja müssen, sind jedenfalls für ihn nicht ohne Wert. Im Gegenteil, gerade sie zwingen zur Stellungnahme, zum fruchtbaren aufbauenden Neuüberdenken, zur kritischen Besinnung der eigenen Position. In dieser anregenden Funktion dürfte wohl die vorzüglichste Qualität dieser Jubiläumsgabe des Churer Seminars bestehen, zugleich aber auch ihre Begrenzung. Jedenfalls sei hier die Frage wenigstens aufgeworfen, ob ein solches Werk wirklich in die Hand der « theologisch interessierten Laien » gehöre ; denn auch für diese, nicht nur für in der Seelsorge tätige Geistliche, ist es doch veröffentlicht worden. Gewiß sei nicht bestritten, daß eine Reihe von Beiträgen diesem von den Herausgebern intendierten Ziel aufs beste entsprechen. Aber auch nur ein einziger Artikel von der Art und vom Geiste der « Eschatologie » — Abhandlung stellen das Ganze vom laientheologischen Standpunkte aus gesehen in Frage ! Es soll uns durchaus fern liegen, hier irgendwelche theologische Noten auszuteilen. Was jedoch dogmatisch an der äußersten Grenze liegt und bei möglichst weitherziger Auslegung vielleicht gerade noch in eine theologische Fachzeitschrift oder Monographie hineinpassen mag, kann doch beim theologischen Laien nur Verwirrung und Unsicherheit hervorrufen ; denn dieser « theologisch-interessierte » Laie ist nun eben einmal theologisch nicht durchgebildet und daher auch gar nicht in der Lage, überspitzte Formulierungen als solche zu erkennen.

Wenn der Verf. zwar eingangs betont, daß das von der Kirche dogmatisch Festgelegte — im einzelnen zählt er dazu ausdrücklich « das be-

sondere Gericht », Fegfeuer und Hölle — durch keine im Gange befindlichen Erörterungen erschüttert oder angezweifelt werde, so salviert er damit nichts anderes als was jeder Gläubige, erst recht der theologisch interessierte Laie, als sicheres Glaubensgut bisher bekannte. Aber im Zuge seiner « Reduktionen » und « Vereinfachungen » meint er, wir könnten nicht leugnen, « daß es biblisch nicht zwei Gerichte und Gerichtstage gibt, sondern nur einen, und daß wir deshalb das partikuläre Gericht nach dem Tode in einem (wie immer zu denkenden oder vielmehr nicht konkret auszumalenden) dynamischen Zusammenhang mit dem Endgericht sehen müssen » (S. 411). In der Folge ist das « sogenannte » (sic !) Fegfeuer eben auch nur als eine « Dimension des Gerichts » — also doch wohl dieses *einen* Gerichtes ! — zu verstehen, sodaß dann freilich auch für « das ökumenische Gespräch » vieles gewonnen sei ! Gewiß, dies letztere sei restlos zugestanden. Aber wie soll da der katholische Laie, ja wie soll auch irgendein Theologe das alles mit der *sicheren* Glaubenslehre der Kirche von den drei « Eschata » *vor* dem Endgericht zusammenreimen ? Nirgends ist übrigens auch nur die geringste Spur eines Bezuges auf die entsprechenden authentischen Dokumente der Kirchenlehre zu finden. Soll das heißen, daß eben das « scriptura sola »-Prinzip zu gelten habe ? Dabei sei hier ganz abgesehen von der weiteren Frage, ob denn des Verfassers bibeltheologische Behauptungen wirklich in dieser kategorischen Form überhaupt aufrechtgehalten werden können.

Wenn aber vollends die in diesem Zusammenhange natürlich unvermeidbare Frage der Prädestination dem Verf. wiederum Gelegenheit gibt, den « stets positiv gefaßten (offenlassenden) Prädestinationsbegriff der Schrift » gegen die theologische Lehre von der doppelten Prädestination auszuspielen (S. 142), dann dürfte doch wohl nicht nur der theologisch interessierte Laie in eine bestürzende Verwirrung geraten. Es heißt da, daß diese dem hl. Augustinus vorzuwerfende « furchtbare Verfinsterung des christlichen Glaubens, unter der der mittelalterliche und reformatorische, aber auch noch der gegenreformatorische Mensch — ganz im Gegensatz zum Menschen des Urchristentums und der Väterzeit — unsäglich gelitten hat », nichts anderes sei als eine höchst fragwürdige theologische Konsequenz oder Konklusion, die sich — mit andern — von der biblischen Heilsaussage entferne ! Zugegeben, daß der Verfasser nach weiteren ähnlichen Auslassungen im Stile der von ihm gepriesenen heutigen christlich-existenziell orientierten « Theologie der Hoffnung » (S. 414) es nicht unterläßt, sich erneut ins «Réduit» der kirchlichen Orthodoxie zurückzuziehen. Aber was nützt das, wenn der schlichte einfache Gläubige eine solche Eschatologie trotz besten Willens mit seinem bisherigen katholischen Glauben an das gewiß furchtbare, aber deshalb nicht weniger in diesem Glauben gesicherte Mysterium der Hölle nicht vereinbaren kann ? Die « praedestinatio ad aeternam mortem », wie Augustinus (De anima et eius origine IV, 11) dies ausdrückt und nach ihm die Synode von Valence (Denz. 322), also die reprobatio impiorum, gehört ganz gewiß nicht weniger zum längst absolut gesicherten Glaubensgut des Magisterium ordinarium der Kirche, wie ihr Gegenstück, die « praedestinatio electorum ad vitam, ad gloriam ! » Wie läßt sich da im Ernst Augustins Lehre zu einem eigentlich nicht länger tragbaren Theologumenon herab-

würdigen ? Das mindeste, was sich von diesem eschatologischen Beitrag sagen läßt, ist dieses : daß er theologische Zweideutigkeiten wahrlich nicht entbehrt ! Schade für das Ganze, schade auch für die an sich höchst begrüßenswerte Zielsetzung der Herausgeber ! Besser wäre es gewesen, wenn zum mindesten dieser Aufsatz — um die malitiöse Ausdrucksweise des Autors auf ihn selber anzuwenden ! — « hinter den still herabgelassenen Fensterläden » (404) seiner theologischen Werkstätte verblieben wäre.

CORNELIUS WILLIAMS OP

Philosophie

Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, herausgegeben von Karl FORSTER. Heft 1-3. — Karl Zink Verlag, München 1958.

Eine beachtliche Leistung der Katholischen Akademie in Bayern, knapp ein Jahr nach der Eröffnung bereits drei Hefte von hohem Niveau vorlegen zu können.

1. Da sind zuerst die *Eröffnungsvorträge der Katholischen Akademie in Bayern* (Heft 1, 74 S.). In einer kurzen Ansprache umreißt *Kardinal Wendel* Ziel und Aufgabe der Akademie : Der Wahrheit zu dienen ! Der zweifache Weg zu ihr — der des Glaubens und der des Forschens — muß zugleich die Brücke zum heutigen Leben schlagen. Es geht ja nicht nur um ein rechtes Weltbild, sondern auch um eine rechte Weltgestaltung. Daher das Leitmotiv der Akademie : « Katholische Freiheit und Weite gegenüber der Sache und ihrer objektiven Geltung in der Spannungseinheit zwischen christlicher Toleranz und echter geistiger Auseinandersetzung um die Wahrheit. » Besonders dankbar wird man den Hinweis auf ein gut nachbarliches Verhältnis zur Evangelischen Akademie registrieren.

Romano Guardini bringt in seinem Vortrag « Die Kultur als Werk und Gefährdung » eine Beschreibung des kulturschaffenden Vorganges, nachdem er zuvor den Begriff Kultur bestimmt hat, ihn dem der Natur gegenüberstellend und das Ineinanderfließen beider aufzeigend. Ein Blick in die Geschichte zeigt das langsame aber stetig fortschreitende Sich-Ablösen von der Naturbasis durch die Technik, das uns heute die schicksalsschwere Frage aufdrängt : « Zwingt die Welt der Apparaturen dem Menschen nicht eine Existenz auf, die er auf die Dauer nicht leisten kann ? » Es geht um eine Neuformung der Kultur in unserer Epoche ! Diese Aufgabe kann der heutige Mensch nicht mehr bewältigen. Mit einem durch die Erfahrung begründeten Pessimismus trifft Guardini diese Feststellung, gibt aber zugleich den Hinweis auf eine mögliche Lösung. Seine Mahnung zum kontemplativen Leben und zu einer — tiefer verstandenen — Askese mündet in die, bei ihm nun schon zu einem « ceterum censeo » gewordenen Aufforderung : auf das Vorbild des Orients zu schauen.

Der « Philosoph der Schwelle und der Kreuzwege » *Gabriel Marcel* versucht in seinem Referat « Der Glaube als geistige Dimension » eine Antwort auf die Frage, welchen Status muß der Philosoph als Philosoph dem Glauben zuerkennen ? Seine prägnante Analyse des Glaubensbegriffes (Glaube ist

nicht Ausweg und Flucht, ist nicht Meinung, ist nicht Plausibilitätsurteil, ist nicht Aberglaube und Einbildung, auch nicht die Summe der aufzählbaren Glaubenssätze) ergibt die schöne existenzielle « Definition » : « Glaube ist die aktive Verneinung des Todes, der sich wie ein Regenbogen über das Diesseits und Jenseits des Feststellbaren spannt » — eben eine andere und neue Dimension. So kann der Philosoph den Glauben nur dann als nebensächlich betrachten, « wenn man sich zu einem Dualismus bekennt, der in letzter Analyse beseitigt werden muß ». Das hat Marcel im Verlauf des Vortrags bereits getan.

2. Heft 2 (61 S.) : *Zum Problem der Psychogenie in der modernen Medizin* bringt zwei Referate aus der ersten Ärztetagung der Akademie vom 6. und 7. April 1957 in Eichstätt. *Paul Matussek* nimmt « Zum Problem der Psychogenie » von medizinischer Seite her Stellung, indem er seine Zuhörer daran erinnert, daß « der Hypostasierung des Körpers vergangener Zeit » neue Erkenntnisse gegenüberstehen. Wenn er auch für die eigentliche Schwierigkeit, die Erfassung des krankmachenden Agens im Psychischen keine (er-) lösende Antwort vorlegen kann, so bringt er doch einen guten, zusammenfassenden Überblick des bisher Geleisteten, sowie einige Hinweise und Beispiele für die Praxis des Arztes, die in manchem an « Angina temporis » erinnern.

Johannes B. Lotz SJ betrachtet « Das Problem der Psychogenie im Lichte der philosophischen Anthropologie ». Er zeigt sowohl die Möglichkeit als auch die Grenzen derselben auf. Die Möglichkeit : Viel-Einheit des Menschen im Wirken und Sein. Die Theorie der Wechselwirkung, nach der das Körperliche und das Seelische nur im Austausch miteinander stehen, wird als ungenügend charakterisiert. Nur das Vorstoßen zur Wesens- und Seinseinheit ergibt die klare Möglichkeit der Psychogenie. Der *Mensch* ist krank oder gesund, nicht der Leib nur oder die Seele. — Niederschlag der Lehre des Aquinaten von der Einheit der Form ! Die Grenzen der Psychogenie sind durch die Unterscheidung von Seele und Körperlichem gezogen. Des Leibes Eigengesetzlichkeit stellt dem Einfluß der Seele gegenüber eine Schranke dar ; ebenso wie innerhalb der Seele der geistige Bereich unangetastet bestehen bleibt.

3. Heft 3 präsentiert das Ergebnis einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, vom 10.-12. Januar 1958, auf der Themen des politischen Bereiches besprochen wurden. Es trägt die Überschrift : *Christentum und demokratischer Sozialismus* (320 S.). Damit sind zwei Fronten abgesteckt, die sich trotz aller Aufgeschlossenheit für das Verbindende, trotz aller Bemühungen des gegenseitigen Verstehens durch alle acht abgedruckten Referate hindurchziehen. Besonders scharf treten sie hervor, wenn die wirklich grundlegenden Dinge zur Sprache kommen. So, wenn *Gustav Gundlach SJ* (Katholizismus und Sozialismus) gleich im ersten Referat feststellt, daß eine echte politische Partei aus dem Weltanschaulichen gar nicht herauskommt. Demgegenüber verkündet *Carlo Schmid*, der den « Ideologischen Standpunkt des deutschen Sozialismus der Gegenwart » darstellt : Wir sind keine Weltanschauungspartei mehr ! Der letzte Grund für diese Divergenz kommt in den beiden folgenden Vorträgen ans Licht. *Adolf Süsterhenn* legt seine An-

sicht über « Politik aus christlicher Staatsauffassung » dar und zeigt, daß das Naturrecht die primäre, für den Christen verbindliche Norm aller Politik ist, zu der — selbstverständlich — die Nächstenliebe hinzukommt, « als der starke Motor zur Erfüllung der Gerechtigkeitspflicht ». *Adolf Arndt* (Die sozialistische Staatspolitik — heute) kehrt wieder zur Darlegung Carlo Schmids zurück. In etwa versucht er den Gegensatz zu mildern, indem er diese heikle Frage in den vorpolitischen Raum verweist. Es gehe um letzte Wahrheiten, über die es keine Abstimmungsmöglichkeit gebe. So ist die SPD wiederum als Nicht-Weltanschauungspartei bestätigt, das Naturrecht — mit Rücksicht auf unsere evangelischen Brüder — zurückgeschoben, Toleranz und Neutralität sind zum Grundgedanken erhoben. Allerdings muß er dann die Feststellung machen, daß das sozialdemokratische Leitbild des Staates nicht These eines christlichen Staates sein kann.

Weniger scharf sind die Gegensätze auf dem Gebiete der Kulturpolitik. Das liegt im Wesen der Sache. Hier standen sich *Götz Frh. von Pölnitz* (Wesen, Aufgaben und Wege christlicher Kulturpolitik) und *Waldemar von Knöringen* (Kulturpolitik als Staatspolitik) gegenüber. *Gerhard Weisser* sprach über « die sozialpolitischen Ziele der SPD ». Er war vor allem bestrebt, das Gemeinsame der beiden Stellungen hervorzuheben. Er versuchte auch, die verschiedenen Suppositionen des « Unglückswortes Weltanschauungspartei » herauszuarbeiten, zieht sich aber schließlich doch auf (s)einen Standpunkt zurück : « Wir legen die Anhänger unserer Bewegung im Gegensatz zu jenen totalitären Regimen, die aus der Verkündigung wissenschaftlicher Lehren politische Aktionen machen, auch nicht auf bestimmte wissenschaftliche Doktrinen fest. »

Abschließend sprach *Oswald von Nell-Breuning SJ* über « die politische Verwirklichung der christlichen Soziallehre. Als Zentralfrage stellt er : Gibt es ein christliches Ordnungsbild der Gesellschaft, oder ein Ordnungsbild, dessen Verwirklichung von der christlichen (katholischen) Soziallehre gefordert wird ? Als Ziel ist die Aufgabe gestellt, aus dem unorganischen einen organischen Pluralismus zu schaffen, dessen Verwirklichung allerdings nicht in unserer Macht steht. — Alles in allem, ein ausgezeichnetes Mittel zur Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Diskussion.

F. Schmölz OP

Progreß in Philosophy. Philosophical Studies in honor of Rev. Dr. Charles A. Hart. Edited by J. A. McWilliams SJ. — The Bruce Publishing Co, Milwaukee 1955. VI-216 p.

Diese Festschrift, P. Hart von Mitarbeitern und ehemaligen Studenten dargeboten in dankbarer Anerkennung seiner 25jährigen Tätigkeit als Sekretär der American Catholic Philosophical Association, umfaßt vier Teile : Prolegomena, Metaphysica, Naturalia und Ethica. Der erste Teil umreißt P. Harts persönliche philosophische Arbeit, aber stets im Zusammenhang mit so manchen erfreulichen Annäherungen an das nicht-scholastische Denken, die während seiner Sekretariatsjahre erreicht werden konnten. Die Abhandlungen des 2. Teiles beleuchten die verschiedenen Aspekte einer « existentialistischen » Deutung der thomistischen Metaphysik. Der Abschnitt

« Naturalia » behandelt das Verhältnis von Kosmologie und moderner Naturwissenschaft, während in « Ethica » im Licht der thomistischen Grundsätze die Beziehungen von Gesetz und Staat in Amerika untersucht und beurteilt werden. W. A. Wallace OP

Naturphilosophie — Psychologie

Margenau, Henry : Thomas and the Physics of 1958 : A Confrontation. (The Aquinas Lecture, 1958.) — Marquette University Press, Milwaukee 1958. v-61 p.

Dieser Vortrag eines hervorragenden amerikanischen Physikers möchte auf manche Übereinstimmungen hinweisen, die zwischen Thomismus und modernen physikalischen Theorien bestehen, aber auch auf so viele Gegensätze. Jedoch ist die Gegenüberstellung zumeist recht oberflächlich und beruht größtenteils auf dem bizarren Irrtum des Verfassers, daß dem Intellectus agens die Entwicklung naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Theorien zuzuschreiben sei. Die eigentliche Bedeutung dieses Vortrages für den Thomisten dürfte wohl darin bestehen, jene Kluft aufzudecken, die noch überbrückt werden muß, damit thomistische Naturphilosophie und moderne Naturwissenschaft einander überhaupt verstehen können.

W. A. Wallace OP

Viola, Coloman, SJ : L'unité de l'homme et l'expérience qui la révèle d'après saint Thomas d'Aquin. — Home universitaire « Card. Mindszenty », Louvain 1957 (ohne Pagin.)

Die moderne Schichtentheorie hat die Einheit des Menschen verdunkelt. Deswegen ist es interessant, aus der vorliegenden Arbeit zu erfahren, wie der hl. Thomas als Vertreter einer Richtung innerhalb der scholastischen Psychologie zum Thema der Einheit des Menschen Stellung nimmt, auf welche Gründe hin und auf welchem Wege er zu einer Bejahung der Einheit kommt.

Der Verfasser geht den Gedanken des Aquinaten nach, so wie er sie in den zeitlich aufeinander folgenden Schriften ausdrückt. In den Schriften, die der theologischen Summe voraufgehen, bilden die Tätigkeiten der Seele, besonders die Sinnestätigkeit, den Ausgangspunkt. Aus der Natur der Tätigkeiten schließt Thomas auf die Natur der Seele. Er stellt fest, daß sie nicht reiner Geist ist, sondern wesentlich auf einen Leib hingeordnet ist. In der theologischen Summe sieht er den konkreten Menschen als Träger der Tätigkeiten. Es steht also nicht mehr die Seele allein, sondern das konkrete Ich und dessen unmittelbare Erfahrung im Vordergrund. *Derselbe* Mensch setzt die sensitiven und intellektiven Tätigkeiten (1 q. 76 a. 1 c.). Diese Grunderfahrung findet eine befriedigende Erklärung nur, wenn die substanzielle Einheit des Menschen angenommen wird. In den Schriften, die sich an die theologische Summe anschließen, baut Thomas seine These noch weiter aus ; er legt jetzt aber den Nachdruck auf die intellektive Tätigkeit des Menschen als der Erfahrungstatsache, die zur Annahme der substanziellen Einheit zwingt.

Immer wieder zeigt sich so, wie Thomas bemüht ist, den Kontakt mit dem unmittelbar Gegebenen zu finden und aufrechtzuerhalten.

E. Grunert CSSR

Luyten N.-A., OP: La condition corporelle de l'homme. Discours rectoral prononcé le 15 novembre 1956 à l'occasion de l'ouverture solennelle de l'année académique. (Discours universitaires, N. S. 21.) — Editions Universitaires, Fribourg, 1957. 45 p.

Welche Bedeutung besitzt der Leib für ein Wesen, dessen innerste Wirklichkeit sich als Geistiges kundtut ? Mit dieser Frage leitet der Verfasser seinen Beitrag zum Leib-Seele-Problem ein (5). Die Behandlung des Gegenstandes erscheint auf den ersten Blick anspruchslos. Die ursprüngliche Bestimmung der Darstellung als Rede vor einem nichtfachphilosophischen Auditorium forderte eine allgemeinverständliche Sprache und legte den Verzicht auf jeden größeren wissenschaftlichen Apparat nahe. Bei genauerer Lektüre erweist sich die Schrift jedoch als ein kleines Meisterstück philosophischer Auseinandersetzung. In geradezu souveräner Beherrschung von Stoff und Sprache wird das Thema mit einer konstruktiven Kraft des Denkens entwickelt, die man nicht häufig antrifft. Immer schärfer kristallisiert sich das Problem heraus, bis seine Lösung in einer ebenso einfachen wie prägnanten Wahrheitsaussage heraustritt.

Platon und die Materialisten geben die beiden « Leitmotive », deren Variationen und Differenzierungen in ihrer geschichtlichen Kontinuität bis zur Gegenwart angedeutet werden : der Leib ist ein Hemmnis des Geistes — der Geist ist eine Hervorbringung der Materie, ihr Epiphänomen. Die letztere These wird nicht weiter diskutiert ; obwohl noch in den Theorien moderner Autoren enthalten, die das Geistige als Funktion biologischer oder triebhafter Bedürfnisse zu erklären versuchen, ist sie heute im wesentlichen überwunden. Um so schwieriger erweist sich die positive Deutung des Leiblichen für die Entfaltung des menschlichen Geistes. Die harmonische Zuordnung des Körpers zum Geist wird im allgemeinen zugegeben, ja der Leib wird als Disposition, als Instrument der geistigen Innerlichkeit anerkannt, seine hohe Bedeutung zur Welterschließung in Kunst und Technik hervorgehoben. Aber seine negative Wirkung tritt ebenfalls hervor und vermag philosophisch nicht eingeordnet zu werden. Erbanlagen und akute Erkrankungen, Müdigkeit und heftige Triebvitalität hemmen die geistige Potenz des Menschen, stören seine denkerische Tätigkeit, seine personale Freiheitsentfaltung. Die Erfahrung enthüllt ein Ambivalenz-Verhältnis zwischen Leib und Seele, ein « Zugleich » von Harmonie und Disharmonie.

Der Widerspruch dieser beiden Erfahrungsphänomene kann ohne deren Verneinung nur in einer höheren Synthese gedeutet werden. Diese erwächst aus dem rechten Verständnis des Materie-Form-Verhältnisses, das der Aquinate aus ontologischer Perspektive angeboten hat : « Der Leib widersteht nicht formal dem Geist, insofern als er von diesem informiert ist, insofern als sich der Geist in ihm manifestiert und durch ihn zum Ausdruck gelangt » (24), sondern insofern er noch nicht vollständig von der Entelechie durchdrungen ist. Die Prägung durch die Geist-Form ist kein schlechthin

gegebenes Faktum, sondern fordert einen dynamischen Prozeß ; sie bleibt ständige Aufgabe. Dort, wo der Geist seine Herrschaft nicht vollzieht, wird der Leib zum Widersacher, zum ambivalenten Faktor. An dieser Stelle steht die philosophische Analyse der Leib-Ambivalenz für die Offenbarungswahrheit der Erbsünde offen. Der Verlust der vollendeten Formkraft des Geistigen geht auf den Sündenfall zurück. Die endgültige Suprematie des Geistes über den Leib in einer zukünftigen Schöpfung krönt die Erwartung, die uns aus der Harmonie-Erfahrung ersteht und bewahrt den Philosophen vor einer einseitig pessimistischen Deutung der Disharmonie.

Die Schrift kann als kleine Kostbarkeit der gegenwärtigen anthropologischen Literatur gewertet werden. S. Pfürtner OP

Jacob, Josef, SVD : Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin. (St. Gabrieler Studien, XVII. Bd.) — St. Gabriel-Verlag, Mödling b. Wien 1958. XVI-104 S.

Eine Arbeit über die Leidenschaftslehre beim hl. Thomas — heute geschrieben — wird es wohl kaum vermeiden können, bereits Bekanntes nochmals zu sagen ; es sei denn, man nähert sich dem Problem vom medizinisch-psychologischen Standpunkt aus. Zwar hat der Autor das nicht getan, doch hat er versucht, einen besonderen Blickwinkel herauszuarbeiten, der im übrigen recht modern und viel diskutiert ist : die leibseelische Struktur der Leidenschaften. Ein aktuelles Anliegen, das mit in die Psychogenie hereinspielt, das die Ganzheit des Menschen zum Ausgangspunkt nimmt. Es kommt im ersten und dritten Kapitel zum Vorschein, so z. B. wenn der Autor darauf hinweist, daß der *Mensch* in seiner Ganzheit die Leidenschaften erlebt, daß die *Person* erleidet, so auch in der Definition der Leidenschaft. An einigen Stellen wurde Thomas durch neue Erkenntnisse verbessert : die Ernährungskräfte sind nicht nur aktiv, sondern auch passiv ; der Wahrnehmungsgegenstand bringt zwar seine Qualitäten nicht physisch im Organ hervor, löst aber dennoch physisch-chemikalische Prozesse in ihm aus, bedingt also eine « immutatio naturalis », nicht nur « spiritualis », wie Thomas angenommen habe. Leider sind diese Korrekturen nur hingesetzt. Man möchte vielleicht eine bessere Verarbeitung derselben wünschen.

Besonderes Lob gebührt der klaren Terminologie und den übersichtlichen Schemata. In der modernen Sprechweise wird genau unterschieden zwischen Gut und Schlecht einerseits und Wert und Unwert andererseits. Die schematischen Darstellungen zeigen dem Leser auf einen Blick die Lehre des Aquinaten und die « Ergänzungen ». Gut dargestellt wurde auch die Lehrentwicklung der « passiones corporales » vom Sentenzenkommentar über De Veritate zur Summa, sowie das Gesamtbild der Anteilnahme des niederen Strebens an der Vernunft.

Stichproben haben ergeben, daß die Zitationen sorgfältig gemacht worden sind. Auf Seite 67, Zeile 19 wird es wohl heißen müssen : die... Zweiwertigkeit *der* Umweltdinge, nicht : die... Zweiwertigkeit *und* Umweltdinge.
F. Schmölz OP

Kircher, Veronica : Die Freiheit des körpergebundenen Willens. (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik, Bd. 15.) — Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1957. 197 S.

Innerhalb des gesamten Freiheitsproblems nimmt die Frage nach dem Verhältnis von sittlicher Selbstbestimmung und psychophysischen Determinanten unseres Seelenlebens heute aufgrund der ausgedehnten Forschungen der empirischen Psychologie eine Vorrangstellung ein. Die vorliegende Arbeit versucht zwecks weiterer Klärung des Problems eine Konfrontation der entsprechenden Deutungen bei Thomas von Aquin und bei Autoren der gegenwärtigen Psychologie.

Diese Zielsetzung bestimmt den formalen Aufbau der Studie. Nach einer Einleitung, die die Fragestellung umreißt (13-20), kommen als Vertreter der heutigen Forschung *I. M. Pradines*, *E. de Greeff* und *P. Ricœur* zur Sprache (21-114). Der folgende Hauptabschnitt ist der Lehre des *Aquinaten* gewidmet (115-182). Und schließlich wird ein Endvergleich der behandelten Theorien gegeben (183-195).

Die Untersuchung verdient nach Themawahl und Art der Behandlung Beachtung. Schon die Gegenüberstellung thomasischer und moderner Aussagen über das Problem ist zur Befruchtung des wissenschaftlichen Gespräches sehr zu begrüßen. Die Verfasserin hat die Schwierigkeiten, die aus der Andersartigkeit in Methode und Terminologie bei den gewählten Vergleichspartnern erwachsen, nicht gescheut, um durch die sprachlich und historisch bedingten Verschiedenheiten zu den inhaltlich gleichen Objektbereichen vordringen und sie sachgerecht darlegen zu können. Der Austausch an Einsichten zwischen thomistischer und moderner Psychologie ist zumal in einer Zeit, die durch die « Emigration in die Unverständlichkeit » (Gehlen) gekennzeichnet ist, erheblich erschwert.

Daher hilft die Studie einerseits, der Gefahr der Sterilität zu begegnen, die der thomistischen Anthropologie als einem « alten » Lehrsystem drohen würde, wenn sie die empirischen oder induktiven Faktoren in der Erkenntnisgewinnung vernachlässigte. So kommt u. a. bei der « Auseinander-Setzung» der Lehre Pradines und de Greeffs das wichtige Problem der psychischen Genese zur Sprache. In der zugleich würdigenden wie kritischen Analyse wird darauf hingewiesen, wie sehr willentliches Streben und sittliches Urteilen auf sinnlichen Triebfunktionen und instinktiven Wertbindungen aufbauen. Dabei erweisen sich heutige Einsichten für die Lehre des Aquinaten als bedeutsame Ergänzungen, hat dieser sich doch vornehmlich in seiner Abstraktionslehre um die Beziehungen zwischen Vernunft- und Sinneserkenntnis, jedoch weniger um die Bedeutung des Trieb- und Instinktlebens für das sittliche Wollen bemüht (11, 123). — Andererseits wird auch die thomasische Theoria in ihrem aktuellen Wert für die moderne Anthropologie sichtbar. Sie stellt den heutigen Autoren die Aufgabe der Überprüfung neu, wie weit ihre Deutungen zu Konsequenzen materialistischer Art, oder, in Reaktion darauf, zu einem falschen Spiritualismus (Pradines, de Greeff, 27, 52), oder schließlich zu einem von jeher drohenden Leib-Seele-Dualismus (Ricœur, 71) führen.

Die Verfasserin erhebt nicht den Anspruch, das Problem in seiner ganzen Vielschichtigkeit systematisch dargestellt zu haben (11). Der Wert ihrer Arbeit liegt im Versuch, Psychologen der « alten » und « neuen » Seelenkunde in Kontakt zu bringen. Gleichzeitig weist die gewählte Beschränkung aber auch auf die begrenzte Gültigkeit der vollzogenen Aussagen hin. So anregend z. B. die Frage ist, wie weit Thomas « die positive Bedeutung der spontanen Sinnlichkeit, insbesondere der ‚passio antecedens' für die Willensentscheidung » richtig oder zu einseitig im Gegensatz zur zielbewußten, verantworteten Entscheidung gewertet hat (131), so wichtig ist es, die Antwort darauf aus der Gesamtlehre des Aquinaten zu geben. In diesem Fragekomplex hätte die genügende Berücksichtigung der thomasischen Lehre über die Mit- oder Eigenwirkung der sinnlichen Antriebskräfte für die sittliche Vollendung (vgl. etwa I-II 50, 3 ; 56, 4 ; 59, 1-5) kaum die Feststellung bestehen lassen, daß « die Leidenschaften bei ihm (Thomas) eine gewisse Fragwürdigkeit zu behalten scheinen », er also bei einer einseitig negativen Bewertung der Sinnlichkeit gemäß der triebfeindlichen Atmosphäre seiner Zeit stehen geblieben ist (128). Vielleicht wäre auch die Kritik der modernen Autoren an gewissen Stellen bei einer systematischen Darstellung ihrer Lehre etwas behutsamer erfolgt. — Als « Schönheitsfehler » müssen die falschen Verweise innerhalb der Arbeit bedauert werden, die offenbar auf die andere Seitenzählung des Manuskriptes zurückgehen.

Im Ganzen aber ist die Untersuchung nicht nur mit Fleiß, sondern auch geistreich gearbeitet. Ihre Lektüre dürfte bei der gedanklichen Klarheit eine wertvolle Bereicherung für Psychologen, Pädagogen und Moralphilosophen darstellen.

S. Pfürtner OP

Theodizee — Religionsgeschichte

Silva-Tarouca, Amadeo : Praxis und Theorie des Gottbeweisens. – Verlag Herder, Wien 1950. 210 S.

Die Schlußworte des Buches lauten : « Es gibt der schönen und geistreichen, aber unexistenziellen und unverbindlichen Theorien genug. Existenzielle und menschlich gelungene Gottesbeweise bringen sie selten hervor. Denn das Gottverlangen und Gottbeweisen ist die Wirklichkeit selber ; darum auch ihre Sprache, ihr Leben, ihr Geist. Alles Seiende unserer Erfahrung, alle Wirklichkeit existiert potenzbemischt. — Sie ist ursachbedürftig. — Wenn sie aber ursachbedürftig existiert, dann ist sie verursacht, seinsbewirkt. — Also existiert das Seinsbewirkende. Dieses aber, die Wirkursache des Seins, des Wirklichen als solchen nennen wir : Gott. »

Diese letzten Sätze sind der einzige Gottesbeweis in der üblichen Form, den das Buch bringt ; dazu noch als Schluß. Diese Bemerkung soll aber kein Tadel sein. In sehr eingehenden Analysen der tatsächlichen Lage — Philosophie ist ja für den Autor Wirklichkeitswissenschaft, der Onto-Phänomenologie ziemt = Analyse der Wirklichkeitserfahrung — arbeitet sich der Verfasser erst an das Thema heran. Zudem ist das Buch auch als ein erster Band einer Philosophie über « das Dasein Gottes und seine Folgen » angekündigt.

Demgemäß steht zunächst ein Kapitel über die heutige Lage der gottbestimmten Philosophie und daraus wird als Aufgabe für die Philosophie existenzieller Radikalismus, menschliche Lebensnähe und zeitgemäße Fortschrittlichkeit gefordert. So wird die Lebenswichtigkeit des Gottbeweisens aufgezeigt und der Irrationalismus, der dies ablehnt, selbst als geheimer Rationalismus entlarvt, sein berechtigtes Anliegen aber herausgestellt, Gottesbeweise naturwissenschaftlicher Prägung abzulehnen, denen nicht das voll-philosophische Wissenschaftsideal zugrunde liegt. Das Anthropomorphe unserer Philosophie wird nicht mit Nietzsche als Nachteil gewertet, sondern als einzig richtig betont, weil die Wirklichkeit selbst stets als intelligibel, menschartig, geordnet auftritt : in allem und jedem menschlich urerlebten Wirklichen ist zugleich ein getrennt Letztgegebenes und ursprünglich Gemeinsames da. Wir müssen und brauchen uns also nur dem Anruf des Seins, der Führung durch die Wirklichkeitserfahrung anzuvertrauen. Diese Wirklichkeit zeigt sich als eine veränderliche, potenzbemischte. Und je näher der Aktive von seinem Genie, von seinem Wirklichkeitsgehorsam an das Sein herangeführt wird, desto intensiver erlebt er das « Wird ». Und im « Wirkt » entdeckt er gerade am Aktiven der eigenen veränderlichen Existenz ihre Ursachbedürftigkeit, den gottbeweisenden Anruf des Seienden. Diese Ursachbedürftigkeit wird des weitern untersucht und vom naturwissenschaftlichen Kausalgesetz abgehoben. Ob der Naturwissenschaftler annimmt, daß jedes Einzelphänomen ausnahmslos oder nicht ausnahmslos exakt vorherberechenbar ist, für oder gegen das ontische Kausalprinzip wird damit weder positiv noch negativ etwas ausgesagt. Die Allgemeingültigkeit dieses Kausalprinzips läßt sich zwar nicht in abstracto allgemein oder statisch beweisen ; dennoch ist es nicht bloß ein Axiom, ein Satz, der einfach an die Spitze gestellt wird, sondern wird wirklichkeitsdynamisch an jedem einzelnen vorhandenen Dasein streng bewiesen ; für die Wissenschaft des allgemeinen Prinzips an sich bleiben wir auf den Erweis angewiesen : auf die Erhellung durch Analyse und Reflexion, nicht also Beweis durch Deduktion oder Induktion. Mit dem Gottbeweisen als Anfang und Grundlage und der Ontologie des Gottbeweisens schließt das gehaltvolle Buch.

Im ganzen haben wir hier eine durchaus originelle Behandlung dieses Thema 1 jeder Philosophie. Das Buch zeigt, wie moderne Philosophie aussehen soll und kann, die, ohne an Zeitgemäßheit zu verlieren, doch aus der philosophia perennis lebt. V. Flesch OFMCap

Rasolo, Louis SJ : Le dilemme du concours divin : primat de l'essence ou primat de l'existence ? (Analecta Gregoriana, LXXX, ser. Fac. phil. sect. B. n. 7.) — Pontif. Universitas Gregoriana, Romae 1956. 134 p.

Encore une étude consacrée au vieux et irritant problème du concours divin et de la liberté de l'homme. C'est la thèse moliniste qui y est soutenue. Celui pourtant qui craindrait d'y retrouver des arguments mille fois proposés, des explications ressassées, sera agréablement surpris et intéressé par une présentation nouvelle et une manière encore inédite de réfuter le « banné-zianisme ». Je n'irai pourtant pas jusqu'à dire qu'il sera convaincu.

En bref, le propos de R. est de rajeunir la controverse du concours divin en la ramenant, de façon il faut le dire assez inattendue, à la querelle beaucoup plus récente des philosophies de l'existence et des philosophies de l'essence. C'est en raison de sa conception de l'être comme essence que le bannézianisme réclamerait l'intervention de Dieu dans la *détermination* même de l'acte libre : d'où la prédétermination et toute ses implications. Mais délivrons-nous de cette chimère, allons au cœur du mystère de l'être, qui est l'*esse*, et nous serons délivrés de ce faux problème insoluble : Dieu par sa motion donne à l'acte l'*esse*, et en cela toutes les exigences de la causalité première et universelle de l'*Ipsum Esse subsistens* sont satisfaites ; la volonté libre suffit à donner la *détermination*, qui est limitation et négativité. Qui doutera en outre, après les brillantes démonstrations d'Étienne Gilson, que saint Thomas ne nous ait précédés dans cette découverte de l'*esse* ?

Les choses ne sont pas si simples. Sans entrer dans la querelle de l'être et de l'essence, il est facile de voir que le problème du concours divin n'est en aucune manière écarté, et encore moins résolu, par une conception existentielle de l'être. S'il est vrai en effet que, selon saint Thomas et selon une métaphysique existentielle, l'*esse* n'est pas déterminé *par lui-même* — ne comportant pas, ne pouvant pas comporter une limitation de cette perfection pure qu'il est, « forma formarum et actualitas omnium actualitatum » —, cela ne veut pas dire qu'il n'est pas déterminé *en lui-même* par ce principe de limitation qu'est l'essence : sans cela il faudrait concevoir l'être comme une perfection univoque limitée extrinsèquement dans les diverses essences comme un liquide homogène dans une série de vases de formes et de grandeurs diverses. Mais que seraient ces essences extrinsèques à l'être ? C'est bien une telle conception qui nous ferait tomber dans l'essentialisme le plus rétrograde. En réalité, il faut dire sans aucun doute que Dieu, par son action créatrice ou gubernatrice, qui atteint toute chose en son *esse* (sub ratione essendi) s'étend par là même jusqu'à ses ultimes déterminations, qui sont encore de l'être. Et il en est de même de l'action motrice qu'il exerce sur la volonté : elle ne saurait donner l'agir sans donner un agir déterminé, car Dieu est l'agent universel dont l'action s'étend à tout ce qui est, et il n'est que des choses et des actions déterminées ; agent tout-puissant qui fait tout ce qu'il veut ; agent intelligent et libre, qui ne veut que ce qu'il conçoit. « Effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt *secundum determinationem intellectus et voluntatis ipsius* » : la phrase est de saint Thomas (I q. 19 a. 4), le bannézianisme n'a rien à lui ajouter, qui soit plus fort et plus net.

Puisqu'on situait le débat au niveau de la plus haute métaphysique, il fallait suivre l'auteur dans ces hauteurs. Si nous redescendons pourtant au plan du problème particulier de la détermination libre, on doit noter ce qu'il y a d'équivoque à dire que la détermination est purement négative. N'y a-t-il pas dans le péché un *defectus libertatis* dont l'équivalent ne se retrouve pas dans l'acte bon, et la volonté créée, qui est *causa prima in deficiendo*, n'est-elle pas à l'inverse cause seconde quand elle choisit bien ? Mais choisir bien ou choisir mal, n'est-ce pas justement se déterminer ? Il faut donc que Dieu soit la cause première de la détermination bonne.

Malgré son intention de se tenir strictement sur le plan philosophique, l'A. ne peut pas éviter de s'engager dans la solution des problèmes théologiques de la grâce et de la prédestination. Et il aurait mieux valu qu'il en soit conscient, car il aurait vu qu'attribuer la détermination de l'acte à la seule liberté créée, ce n'est pas expliquer le concours divin, c'est l'exclure, en le déclarant inutile pour cela seul qui importe au théologien : le choix, l'ensemble des choix, dont est faite une destinée humaine.

J.-H. Nicolas OP

Drioton, Etienne - Dr. Georges Contenau - J. Duchesne-Guillemin : Les Religions de l'Orient Ancien. (Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, No. 141.) — Librairie Arthème Fayard, Paris 1957. 143 p.

In diesem Bändchen werden die altorientalischen Religionen von drei hervorragenden Fachleuten dargestellt. Etienne Drioton, der die altägyptische Religion behandelt (S. 7-54), hat diesen Abschnitt klar gegliedert, indem er zuerst die Glaubensanschauungen mit ihrem historischen Werdegang (S. 12-34) und dann die Kultpraxis (S. 35-52), besonders ausführlich den Totenkult, behandelt. Die Tabelle der wichtigsten Gottheiten (S. 13-18) vermittelt auch dem völlig Uneingeweihten sofort eine allgemeine Orientierung über die altägyptische Religion. Bei der Erörterung der theologischen Spekulation werden die (durch die Weisheitsliteratur bezeugten) monotheistischen Tendenzen hervorgehoben (S. 26-28. 32. 52), mit denen sich Drioton an anderer Stelle, gestützt auf eine ausführliche Dokumentation, eingehender befaßt hat (Le monothéisme de l'ancienne Egypte. Cahiers d'histoire égyptienne 1. 1948. S. 149-168) ; allerdings betrachtet er die von Hermann Junker (Pyramidenzeit [Einsiedeln 1949] ; vgl. Anthropos 46, 1951, 657 f.) gegebene Deutung dieses Phänomens nur als Hypothese. Beachtenswert ist die Bemerkung über das Verhältnis von Moral und Magie (S. 44) und das ruhig abgewogene Werturteil über die ägyptische Religion (S. 52 f.). Bei der Literatur, die französische, englische und deutsche Werke umfaßt (S. 54), hätte auch noch erwähnt werden können : Günther Roeder, Volksglaube im Pharaonenreich (Stuttgart 1952), ein Buch, das über die « nicht-offiziellen » Elemente der altägyptischen Religion orientiert, freilich mit Vorsicht zu gebrauchen ist (vgl. Anthropos 48, 1953, 335). — Eine originelle Form der Darstellung hat Duchesne-Guillemin gewählt, der die iranische Religion behandelt (S. 99-140). Den Hauptteil seiner Ausführungen bildet ein Petit Dictionnaire de la religion iranienne (S. 103-126), die Erklärung von 15 grundlegenden Begriffen in ihrem historischen Werdegang. Auf die vielfachen Meinungsverschiedenheiten unter den Iranisten wird in sehr deutlicher, geradezu humorvoller Weise hingewiesen (S. 102). Nach dieser freimütigen Erklärung folgt man den Ausführungen mit umso größerem Vertrauen. Besonders ansprechend sind die Hinweise auf das Verhältnis von Monotheismus und Dualismus (S. 101, 110 f., 144, 117) sowie die Abschnitte über die Beziehungen der iranischen Religion nach außen : Iran und Griechenland (S. 127-129), Iran und Israel (S. 129-136), Iran und Gnostizismus (S. 136-138) ; vgl. auch die Bemerkung über Manichäismus und Katharismus (S. 101 f.). Hier finden sich oft klassisch formulierte Ur-

teile über diese komplizierten Probleme, von denen man gern einige wörtlich zitieren möchte, was aber der Raummangel verbietet. — Die schwierigste Aufgabe hatte Georges Contenau zu bewältigen, der im mittleren Teil des Bändchens auf äußerst knappem Raum (S. 55-98) die bunte Fülle der alten Religionen Mesopotamiens, Syriens und Kleinasiens darstellen mußte. Er tut das mit wenigen, sicheren Strichen, die eine Meisterhand verraten. Zuerst behandelt er die « asianischen » (weder semitischen noch indogermanischen) Religionen (S. 59-70) mit stark naturistischem, auf Fruchtbarkeitskult eingestellten Charakter (S. 59) ; sie finden sich bei Hittitern und Hurritern, in Urartu und Elam (S. 60-64), desgleichen in Phönizien, wo man allerdings auch einer ethischen Gottesauffassung begegnet (S. 65-70). In der sumerischen Religion (S. 71-75) sind, durch frühzeitigen Kontakt mit den Semiten, die asianischen Elemente etwas abgeschwächt worden (S. 71, 72, 74) ; allerdings darf der semitische Einfluß nicht überschätzt werden (vgl. S. 76, 83, 96 usw.), und vielfach ist auch die Abgrenzung schwierig (vgl. S. 57 f.). Die babylonisch-assyrische Religion wird relativ am ausführlichsten behandelt (S. 76-97). Wichtig ist hier z. B. der Hinweis, daß man nicht von einem eigentlichen Tod, höchstens von einer Art « Winterschlaf » der Vegetationsgottheiten sprechen kann (S. 83, 87) — woraus sich ergibt, daß auch von einer wirklichen Auferstehung keine Rede sein kann. (Vgl. dazu jetzt auch die zurückhaltenden Formulierungen von W. v. Soden, Art. Auferstehung. I. Sterbende und auferstehende Götter. Die Religion in Gesch. u. Gegenw. ^{3}I, Sp. 688 f.) Stellenweise scheint Contenau « Primitivität » mit noch unentwickeltem ethischem Empfinden gleichzusetzen (vgl. S. 82, 97) ; hier wirken offenbar noch Auffassungen der älteren Ethnologie nach. Sein Gesamturteil über die babylonisch-assyrische Religion (S. 97) spricht dagegen auch offen über alles Dunkle, das selbst der höchstentwickelten Gestalt dieser Religion anhaftete, wozu besonders die düstere Jenseitsauffassung gehört.

Einige sinnstörende Druckfehler sind stehengeblieben : die Überschrift von S. 12 « Les Dieux du Territoire » ist im Inhaltsverzeichnis (S. 141) entstellt zu « Les Dieux du Tertiaire » (!) ; ebenso ist « divination » (S. 92) zu « divinisation » geworden (S. 143). S. 32 und 33 steht 1805 statt 1085 v. Chr., S. 57 « Phénide » statt « Phénicie ».

Als Ganzes bietet das vorliegende Bändchen eine zwar für weitere Kreise berechnete, aber solid fundierte und instruktive Darstellung der altorientalischen Religionen. J. Henninger SVD

Ethik — Gesellschafts- und Staatslehre

Packard, Vance : Die geheimen Verführer. Der Griff nach dem Unbewußten in jedermann. — Econ-Verlag, Düsseldorf 1958. 320 S.

Es handelt sich hier um die Darstellung von psychologischen Methoden zur möglichst vielseitigen — man kann wohl sagen erschöpfenden — Stimulierung des « appetitus concupiscibilis » im Hinblick auf die Determinierung

des Willens hauptsächlich zum Einkauf des riesigen Angebotes moderner Wirtschaftsgüter. Die Mittel, die eingesetzt werden, gehen von der einfachen, geschickt auf die Sinne und das Assoziationsdenken eingestellten Reklame bis zum Eindringen in das Unterbewußtsein, wobei die Kenntnisse der wissenschaftlichen Tiefenpsychologie unbedenklich zur « Manipulierung » und « Knetung » der menschlichen Seele angewandt werden. Am Schluß berichtet noch ein Kapitel vom « Einsatz » der Kinder als Druckmittel zur Aufweichung der Kaufresistenz ihrer Eltern. — Betrachtet man die angeführten Tatsachen vom Standpunkt der Moral, so kann man zunächst nur erschüttert und beklommen dastehen vor der Macht des menschlichen Trieblebens und sich einen traurigen Reim machen auf die Weisheit des vielgepriesenen « actus humanus ». Versucht man sodann, zu einem sittlichen Urteil zu kommen, so erheben sich freilich einige Schwierigkeiten. Im *allgemeinen* gesehen ist die hier geschilderte Ausbeutung der menschlichen Schwäche, die Vergewaltigung der Entscheidungsfreiheit durch raffinierte Triebentfesselung und Trieblenkung, sowie natürlich die schamlose Ausnützung von Kindern moralisch abzulehnen. Denn es handelt sich dabei um eine psychologische Beeinflussung — eine Art gelinder « Gehirnwäsche » — von *überdimensionierter* Intensität, die bei zahlreichen « Opfern » geradezu Zwangsimpulse und Zwangshandlungen auslöst. Darin, daß das Trieblebeu, dem man doch das Gesetz der vernünftigen Selbstbeherrschung auferlegen soll, durch immer wieder neue und gesteigerte Reize in eine *unproportionierte* Aktivität versetzt wird, besteht ein weiteres Unrecht. Die Folgen dieser Mißproportion sind zu bekannt. Hier liegt nicht zuletzt eine der Erklärungen für den praktischen und naiven Materialismus zahlreicher « Wirtschaftswunderchristen ». — Wo im *einzelnen* jedoch die Grenze zwischen sittlich erlaubter und zu verwerfender Methode liegt, läßt sich freilich — von einigen klaren Ausnahmen abgesehen — nicht immer leicht sagen. Diese Frage wird vor allem durch das Taktgefühl des gewissenhaften Verkäufers, bzw. Unternehmers entschieden werden müssen. — Sicherlich trägt dieses Buch nicht zuletzt dazu bei, beiden Seiten — dem Verkäufer und dem Käufer — die Augen zu öffnen. Vor allem ist es für den letzteren gedacht — darum auch die unwissenschaftliche äußere Form der Darstellung —, damit er seiner Würde wieder bewußt werde und lerne, sich, wie überall, so auch auf dem Markt als « Mensch » zu benehmen. J. F. Groner OP

Evers, Hans-Ulrich : Der Richter und das unsittliche Gesetz. Eine Untersuchung. — Walter de Gruyter, Berlin 1956. VIII-154 S.

Der Verfasser ist sich völlig darüber klar, angesichts welcher menschlichen Situation er seine Aussagen macht : daß hinter uns eine Periode schändlichster Justiz liegt und daß die Menschheit auch in Zukunft stets der Gefahr ausgesetzt bleibt, unter die Macht des ungerechten Gesetzes zu fallen. Dennoch vertritt er die Ansicht, der Richter habe die Pflicht, auch dann ein Gesetz anzuwenden, wenn es ihm ungerecht erscheint. Man könnte dieser These des Autors ruhig beipflichten, wenn man mit ihm einerseits die Unantastbarkeit des rein positiven Rechtes (Recht, weil von der gesetzgebenden

Autorität richtig als « Recht » erklärt) anerkennt (dann ist es eben recht, wenn der Richter dieses « Recht » anwendet, im gegenteiligen Fall handelt der Richter unrecht), und anderseits dem Gewissen des Richters die Möglichkeit abspricht, mit Sicherheit wahres, auf dem Naturgesetz fußendes Recht zu erkennen und es zugleich als unbedingte sittliche Verpflichtung anzuerkennen. Unter diesen Voraussetzungen allerdings « endet die juristische Geltung eines Rechtssatzes nicht bereits, wenn er mit dem Sittengesetz in Konflikt gerät », und « auch die verwerflichste Rechtsordnung hat dann noch einen verpflichtenden Wert » (141). Man könnte einem Volk keineswegs gratulieren, wenn sich seine Richter die Gedanken Evers bis in die praktischen Konsequenzen zu eigen machten. Hieße dies nicht die Seins-Sitten-Rechtsordnung letztenendes auf den Kopf stellen oder — schlicht ausgedrückt — den Menschen mehr gehorchen als Gott ? J. F. Groner OP

Rauscher, Anton: Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in « Quadragesimo anno ». Eine Untersuchung zur Problematik ihres gegenseitigen Verhältnisses. (Schriften des Instituts für christl. Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. v. Josef Höffner, Bd. 6.) — Aschendorff, Münster Westf. 1958. 156 S.

Zwei heiß umkämpfte Begriffe greift das Thema aus der Enzyklika heraus. Subsidiaritätsprinzip (SP) und Berufsständische Ordnung (BO), die bisher in Widerspruch zueinander gesehen worden sind, werden einem Harmonisierungsversuch unterzogen. Nicht in der konkreten Verwirklichung der beiden Prinzipien, sondern in ihrer metaphysischen Verankerung und Beziehung zueinander.

Der Aufbau der Arbeit ist — dem gestellten Thema entsprechend — klar : I das SP, II die BO, III die Beziehung beider zueinander. Wobei allerdings zu bemerken ist, daß die drei Kapitel in ungleichem Verhältnis zueinander stehen. Es überrascht vielleicht, daß gerade Kapitel II rein quantitativ kaum ein Fünftel von Kapitel I ausmacht ; ist es doch die BO, die bisher « weder in der Theorie noch in der Praxis Fuß fassen konnte », die « einer Verschwörung des Schweigens » zum Opfer gefallen ist. Aber auch ratione comprehensionis fallen die beiden letzten Abschnitte dem ersten gegenüber merklich ab. Im Mittelpunkt steht, wie in der Enzyklika selbst, das SP, als « oberstes sozialphilosophisches Prinzip ». Gesellschaftstätigkeit ist nur ergänzende Hilfe für die menschliche Person, der der *unbedingte* Vorrang eingeräumt wird. Der Verf. hält scharfe Abrechnung mit jeder Art von Theorie, die die Gemeinschaft als Wesenskonstitutiv der Person ansehen will ; ebenso mit jedem Rückgriff auf die Trinitätsgemeinschaft in der Erklärung der menschlichen Person.

Bei der Verankerung des SP wird der formale Ansatzpunkt herausgearbeitet : Es geht nicht um das Verhältnis Gesellschaft und Person, sondern um das zwischen « engeren » und « weiteren » Gemeinschaften, um die « Vielgestaltigkeit der objektiven Werte und folglich der erforderlichen Gemeinschaften in ihrer relativen Eigenständigkeit und gleichzeitigen Hierar-

chischen Verbundenheit ». Letztlich ist das SP in der menschlichen Person verankert ! Hier wie später kommt ein unverkennbarer Zug zum Personalismus zum Ausdruck.

Sehr hart wird über das « Ganzheitsgesetz » und ihre Vertreter geurteilt. Die Meinungen Weltys und A. van Leeuwens stellt der Verfasser einander gegenüber, um sie zusammen mit der von A. F. Utz regelrecht zu verdammen. Eine Vereinbarkeit von SP und Ganzheitsgesetz sei ausgeschlossen. Jeder Versuch dazu « bedeutet eine Verkehrung und innere Aushöhlung des SP, ist ein Rütteln und Deuteln, das die Enzyklika kategorisch verurteilt ». Leider muß man dann feststellen, daß sich dieses harte Urteil auf den alten circulus vitiosus stützt : das Sein enthält das Sollen, das Sollen ist die Norm des Seins (vgl. S. 88, Note 115).

Im Abschnitt über die BO werden zunächst Grund und Anlaß auseinandergehalten, warum die Enzyklika diese Frage aufgeworfen hat. Anlaß bietet die fortschreitende Gefährdung der menschlichen Gesellschaft. Grund ist die Ordnung des Gesellschaftslebens. Staat und Gesellschaft werden unterschieden. Die Idee der BO wird entwickelt : bestimmendes Element der Gesellschaft ist die Leistungsgemeinschaft. Leistung ist gleichbedeutend mit « Beruf ». Das ist der naturgemäße Aufbau der Gesellschaft « von unten her ». Und, weil naturgemäß, auch sittliche Verpflichtung.

Die letzten zwölf Seiten widmet der Verfasser der Beziehung zwischen SP und BO. Es besteht kein Widerspruch zwischen beiden, auch keine neutrale Gegenseitigkeit, sondern eine echte, positive Entsprechung. SP und BO sind unmittelbarer Ausfluß der gesellschaftlichen Wesensanlage der menschlichen Person. In ihrer gegenseitigen Entsprechung halten die beiden Prinzipien die Balance zwischen Kollektivismus und Individualismus.

Man hätte wünschen mögen, daß gerade eine so wichtige Arbeit mit etwas mehr Ruhe geschrieben worden wäre. Wie der Verfasser seine « Gegner » behandelt, ist nicht immer fair. Für den unvoreingenommenen Leser dürfte es z. B. schwer sein, aus Weltys Sozialkatechismus Bd. I, S. 35 etwas von « Armut der geistigen Individualität gegenüber der allgemeinen Art » zu finden (vgl. S. 25). Ebenso erfährt Werner Schöllgen (Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre Bd. V, S. 57) eine Fehlinterpretation. Er spricht von einer bis ins Vitale hinabreichenden sozialen Anlage des Menschen, vom « animal sociale », das den Hintergrund zum « rationale » bildet. Ausdrücklich betont er, daß es nicht als « unteres Stockwerk » anzusehen sei. Das ist nach den Gesetzen der Logik eine durchaus richtige Sprechweise, in der Genus und differentia specifica unterschieden werden. Wie daher der Verfasser zu dem Vorwurf kommt, daß sich die menschliche Person nicht aus einem triebhaften Teil und dem dazukommenden, ihn durchherrschenden Geist *zusammensetze*, bleibt unerklärlich. Darüber hinaus ist folgende Behauptung höchst problematisch und wirklichkeitsfern : « Diese (das organisch-sinnliche Leben) kann deshalb niemals mit geistigem Leben in Widerspruch geraten... » (vgl. S. 29). Ebenso willkürlich erscheint die Interpretation von A. F. Utz (Das Subsidiaritätsprinzip, S. 16), dem der Verfasser den Gedanken unterschiebt, daß das Gemeinwohl von der *Willkür* jedes einzelnen bestimmt werde (vgl. S. 49, Note 82). Das sind nur ein paar

Beispiele, die zeigen, daß der Verfasser nicht immer mit letzter Genauigkeit gearbeitet hat.

Zum Literaturverzeichnis läßt sich sagen, daß es zuviel enthält. Der Verfasser hat in der Einleitung die Meinung vertreten, daß er die Klarheit seiner *spekulativen* Darlegung nicht durch ausländische Literatur trüben wollte (S. 12). Doch fanden auch die aufgeführten deutschen Autoren nicht alle genügende Verarbeitung (z. B. Fuchs, Lutz, Ottel, Schilling, Schwer). Sie wären daher besser weggelassen worden.

Ungeachtet dieser Kleinigkeiten aber kann man dem Verfasser für die Arbeit danken. Sie gibt nicht nur einen guten Durchblick durch das Schrifttum Gustav Gundlachs, sondern führt es auch in der durch das Thema angegebenen Frage weiter. F. Schmölz OP

Decker, Günter : Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen. — Verlag Otto Schwartz, Göttingen 1955. X-435 S.

Bücher von solch wissenschaftlicher Gründlichkeit sind heute beinahe eine Seltenheit geworden. Was hier über eine höchst aktuelle Frage des Völkerrechts geboten wird, steht auf tiefen wissenschaftlichen Fundamenten und zugleich auf einer ausgebreiteten Erfahrungsbasis. Der Verf. hat nicht nur die großen Bibliotheken des In- und Auslandes besucht, sondern ist selbst zu Anschauungsstudien nach Ostasien gereist, um dort einen unmittelbaren Eindruck des Selbstbestimmungsproblems zu gewinnen. D. erkennt sehr richtig, daß der Friede unter den Völkern nicht einfach auf der formalen Doktrin der Norm « pacta sunt servanda » begründet werden kann. Der Friede kann überhaupt nicht mehr nur formal von den Staaten und den Prinzipien, die deren Zusammenleben beherrschten, hergeleitet werden. In dem Maße, wie der Staat seine Legitimation durch den Willen der Nation erhält, die politische Willensbildung also demokratisch erfolgt, gewinnt das Volkstum politische Gestalt. Die Auseinandersetzung zwischen Nation und Staat ist also eine Notwendigkeit geworden. Ausgehend von dem Gedanken, daß das Recht auf Heimat und Nationalität ein Individualrecht ist, das als solches eine gemeinschaftliche Ausübung verlangt, kommt der Verf. zur bedeutenden Schlußfolgerung, daß Nationen, die gegen ihren Willen durch Staatsgrenzen zerteilt und getrennt werden, das Recht haben, sich wieder zu vereinigen : « Nicht die Bildung oder Erweiterung von Staaten auf Grund des Selbstbestimmungsrechts ist die große Gefahr für Frieden und internationale Sicherheit, sondern die Aufteilung von Nationen oder die zwangsweise Verselbständigung ihrer Teile. Teile einer Nation, die gegen ihren Willen einem fremden Staate angegliedert wurden, haben daher das Recht, sich ihrem Nationalstaat anzuschließen. Dasselbe gilt auch für die zum geschlossenen Volksboden gehörenden, aber in einem andern Staate lebenden sogenannten 'Minderheiten' » (S. 232).

Allerdings betont der Verf. ebenfalls, daß vor dem Selbstbestimmungsrecht gleichsam als Bedingung die Selbstbestimmungsfähigkeit gegeben sein muß. Wer aber entscheidet nun, ob diese Selbstbestimmungsfähigkeit vorliegt oder nicht ? D. meint hierzu, daß dieses Urteil nicht irgendeiner starken

Kolonialmacht zustände, sondern vielmehr einer internationalen Organisation — wie unvollkommen sie auch sein möge —, in der alle Zivilisationen der Welt vertreten seien.

Das Problem wird stets in engem Kontakt mit dem bestehenden Völkerrecht und dem völkerrechtspolitischen Trend behandelt. Wie stark das Bewußtsein des Selbstbestimmungsrechtes in den Völkern lebt, beweist der Verf. an den Beispielen Deutschlands, Österreichs, Japans, des Sudans, von Singapore und Malaya, Zyperns, Goas, Kaschmirs, Irlands, Vietnams, Marokkos, Algeriens und Tunesiens.

Das Werk bietet am Schluß eine ansehnliche Dokumentenübersicht und eine ins einzelne gehende Bibliographie. Es mag einer die Meinung des Verfassers teilen oder nicht, er wird auf jeden Fall der erstaunlichen wissenschaftlichen Leistung seine ungeteilte Anerkennung zollen. A. F. Utz OP

Geschichtsphilosophie

Dempf, Aloys: Kritik der historischen Vernunft. — Verlag R. Oldenbourg, München 1957. 319 S.

Wie in früheren Arbeiten, so bemüht sich D. auch in der vorliegenden darum, das Verhältnis der « reinen », d. h. der allgemeingültige Erkenntnisse aussprechenden Vernunft zur « geschichtlichen » Vernunft zu klären. Was er vor 25 Jahren im « Sacrum Imperium » untersuchte, was in der « Selbstkritik der Philosophie » auf noch breitere Grundlage gestellt wurde, das wird in dieser Arbeit auf die Typologie aller Geschichtsphilosophien ausgegedehnt. Die Erforschung der Philosophien des Westens und Ostens wird dabei ausgewertet.

Es geht also um die Reinigung der geschichtlichen Vernunft oder um die Reinigung der Vernunft von ihren geschichtlichen Bedingtheiten, um so den Mittelweg zu finden zwischen einer Überbetonung der geschichtlichen Vernunft, die bis zur Leugnung der reinen Vernunft geführt hat, und der Überbetonung der reinen Vernunft, welche die geschichtliche Vernunft leugnet. Aloys Dempf trägt so auf seine Weise zur Überwindung des Relativismus bei, der mit einem einseitigen Historismus verbunden ist. Der Historismus hat sicher das Verdienst, die Augen geöffnet zu haben für die Mächte der zeitlichen und gesellschaftlichen Bedingungen und ihrer Auswirkung auf das menschliche Erkennen. Doch ist der Historismus nicht die letzte Weisheit. Es gibt eine reine Vernunft, die als theoretische Vernunft zur Idee einer Weltordnung, als praktische zur Idee eines ewigen Gesetzes und als emotionale zur Idee des wesentlichen Menschen und seines ewigen Heiles gelangen kann. Diese allgemeinen Ideen finden aber nun — und das ist das Werk der geschichtlichen Vernunft — in den verschiedenen Weltaltern und Kulturen einen verschiedenen bildhaften Ausdruck. Neben der bleibenden Ordnung der Lebensmächte steht deren zeitliche Konkretisierung.

Das Werk ist so aufgebaut, daß zunächst in einer kurzen Geistesgeschichte die Verbindung von Zeitgeist, Geisteswelt und Zeitgesetz mit der Zeitlage und mit dem Spannungszustand der bleibenden Lebensmächte aufgewiesen

wird. Daran schließt sich eine Bestimmung des Stils der einzelnen Kulturen, indem D. aus der Fülle der geistigen Strömungen und geschichtlichen Bewegungen jene Züge herausgreift, die das Wesen der Kultur ausmachen. Endlich unternimmt er es, den bleibenden Ertrag all der geschichtlichen Äußerungen der Vernunft zu bestimmen : klar tritt die Kontinuität der Leistungen trotz der immer neuen zeitlichen Ansätze hervor, die Einheit der abendländischen Geistesgeschichte trotz ihrer großen geistigen Revolutionen. Vor allem aber — und damit ist die Überwindung von Historismus und Psychologismus erst gegeben — wird die metaphysische Grundlage der Ideenbildung im allgemeinen und der Bildung der Ideen : Gott, Mensch, Welt und Gemeinschaft klar und überzeugend herausgestellt.

E. Grunert CSsR

Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart

Antonio Rosmini nel centenario della morte. Saggi vari a cura della facoltà di Filosofia. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, N. S. vol. LVII.) — Vita e Pensiero, Milano 1955. 324 p.

Die philosophische Fakultät der katholischen Universität Sacro Cuore von Mailand hat entsprechend ihrer grundsätzlichen Gegnerschaft zur Philosophie Rosminis am Kongreß von Stresa nicht teilgenommen. Diese Zusammenkunft galt der Feier des 100. Todestages von Antonio Rosmini und hatte den Zweck, Rosminis Philosophie zu verteidigen und bekanntzumachen. Der vorliegende Band soll nun in etwa ihr Fernbleiben von diesem Kongreß ausgleichen. Die Gegenstände dieser acht Beiträge erschöpfen sicher nicht den ganzen Umfang des Werkes und die Gestalt Rosminis ; aber sie sind charakteristisch, und man darf die Publikation als wichtigen Beitrag werten zur Rosmini-Forschung. Die Studien sind gediegen und zuverlässig.

Ohne ein Werturteil über Rosminis System fällen zu wollen, weist P. Agostino *Gemelli* OFM in einer magistralen psychologischen Analyse (La genesi religiosa della filosofia di A. R., p. 10-29) den ganz innigen Zusammenhang auf, der zwischen Rosmini, dem Menschen und katholischen Aszeten, und Rosmini dem Philosophen besteht, und dies im Gegensatz zu seinen idealistischen Interpreten. Die Vereinigung mit Gott, die der Glaube ihn lehrt und die er innerlichst erlebte, entsprach eben seiner Idee vom Sein, die dem Menschen geschenkt wird als etwas Göttliches, das nach Rosminis Auffassung den Menschen mit Gott verbindet.

Mgr. Francesco *Olgiati* (A. R. e la filosofia classica, p. 30-103) hat wohl den wichtigsten und vollständigsten Beitrag geleistet. Es ist dies eine unvoreingenommene, aber sehr bestimmte Widerlegung jener These, die aus Rosmini gerne einen Fortsetzer der klassischen, insbesondere der thomistischen Philosophie machen möchte. Verschiedene Referenten des Kongresses von Stresa, so Guzzetti, Sciacca, haben diese Auffassung vertreten. Nach einem kurzen Überblick über Rosminis philosophische Umwelt, in der der empirische Phänomenismus vorherrschte, zeigt der Verf., wie diese philo-

sophische Richtung, zusammen mit dem Einfluß Kants und Malebranches, Rosminis Denken von Anfang an entscheidend bestimmt hat. Gewiß will R. diesen Phänomenismus überwinden, aber er nimmt dessen Ausgangspunkt an, ferner Lockes Auffassung von der Abstraktion, das Prinzip, daß die Sinne nur subjektive Veränderungen vermitteln. Auf diese Weise bleibt Rosmini natürlich der Zugang zum abstraktiven Begriff verwehrt.

Von Kant, dessen Formensubjektivismus er verwirft, übernimmt R. das Prinzip, daß erkennen urteilen ist und nicht begriffliches Erfassen. Nach Kants Vorbild erarbeitet sich auch R. eine analoge aprioristische Erkenntnis mittels einer Form a priori, die Idee des allgemeinsten Seins, die dann allerdings bei R. eine objektive und nicht bloß eine subjektive Form ist, eine empfangene und nicht eine hervorgebrachte. Rosmini ist also nicht Kantianer, wie ihn viele italienische Philosophiehistoriker verstanden haben. Doch kann man sich wohl fragen : vermag denn diese objektive Form die ursprünglich subjektive Sinneserkenntnis zu objektivieren ? Oder m. a. W. gelingt es R., den Phänomenismus zu überwinden ? Nein ! Er bleibt darin stecken ; denn die Idee des Seins impliziert ja nur die reine Möglichkeit.

Rosmini versucht diesen toten Punkt zu überwinden, indem er die dreifache Schichtung des Seins anführt (reales, ideales, moralisches Sein) : das Sein ist eins in drei Formen, eins und dreifach, ganz in jeder Form. Es gibt kein rein ideales Sein, das nicht ebenso real wäre und umgekehrt. Sodann greift er auf die Ich-Perzeption zurück (nicht im Sinne des idealistischen Selbstbewußtseins). Jedoch bleibt stets dieselbe Schwierigkeit bestehen, nämlich die ontologische Unhaltbarkeit des Ausgangspunktes.

Aus all dem geht hervor, daß man bei Rosmini nicht von Thomismus reden kann, nicht einmal von Platonismus und Augustinismus. Die klassische Philosophie ist wesentlich Metaphysik, während die Philosophie Rosminis auf den Gnoseologismus ausgerichtet ist, von wo aber keine Brücke zur Seinsmetaphysik führt. Rosmini bleibt im modernen Phänomenismus stecken.

Der Beitrag von Battista *Pasinetti* (La « Civiltà Cattolica » e la filosofia rosminiana, p. 104-140) ist eine sorgfältige Rekonstruktion der Auseinandersetzung, wie sie die « Civiltà Cattolica » mit Rosmini geführt hatte.

Emanuele *Severino* (Innatismo rosminiano, p. 141-163) untersucht die logische Stichhaltigkeit der angeborenen Ideen. Nach ihm ist die logische oder semantische Unabhängigkeit der Seinsidee (d. h. ihre Annahme in absolut abstrakter Weise) ein Widerspruch, insofern nämlich absolute Abstraktion von jeder Bestimmung überhaupt dem Nichts gleichkommt. Daher ist also das Sein = Nichts ! Für Rosmini ist zweifelsohne das Angeborensein der Seinsidee der semantischen Unabhängigkeit äquivalent. Man darf daher mit Recht schließen : die angeborene Idee des Seins ist logisch ungültig und wertlos, sie ist sogar widerspruchsvoll.

Eine weitere sehr gute Arbeit ist der lange und inhaltsreiche Beitrag von Italo *Mancini* (Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano, p. 164-229). Es handelt sich um eine kritische Prüfung der ontologischen Richtigkeit der Grundlage, auf der Rosmini seine Metaphysik aufbaut. Die Untersuchung ist genetisch-chronologisch durchgeführt. Im « Nuovo Saggio » und den Schriften seiner frühen Epoche stellt R. das meta-

physische Problem auf der ideologischen Grundlage der Idee vom Universalsten, etwas, das nicht Gott ist (Malebranche), das losgelöst ist von der abstraktiven Erfahrung, welche Rosmini verwirft ; es ist nicht eine reine « intentio secunda », sondern etwas, das Rosmini gleichsam aufbauscht, das er als ontologische Realität in Erscheinung bringen will, als Reflex Gottes, der an der « Ontologizität » Gottes teilhat.

Im Bewußtsein der Unsicherheit dieser Grundlage tendiert R. in der Zeit der folgenden Polemiken immer eindeutiger auf diese theologische Verankerung der Seinsidee, die in der « Teosofia » (1849) das zentrale Thema ist. Indes löst sich dieser Versuch in einen circulus vitiosus (Theologie - Ontologie - Theologie) auf. Schlußendlich fehlt also dem rosminianischen System eine selbständige Basis, die ihm die rationale Festigkeit verleihen könnte. Es ist dies vielmehr eine « filosofia panoramica » (p. 228) in einem theologischen Rahmen, eine Art plotinischer Philosophie, und nur als solche hat sie einen unbestreitbar historischen Wert.

Guido *Aceti* (La filosofia rosminiana del diritto e della politica, p. 230-276) gibt zunächst eine ausführliche Darstellung dieses interessanten Aspektes rosminianischer Philosophie. Im kritischen Teil setzt sich A. mit Rosminis Grundkonzeption einer Rechtsphilosophie auseinander, die aus der angeborenen Seinsidee, unabhängig von jeder juridischen Erfahrung, erwachsen soll. Wert und Aktualität einer solchen Auffassung sind dadurch in Frage gestellt, daß sie auf Postulaten beruht, die jeglichen Beweises aus der Erfahrung entbehren, und daß sie außerdem der Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit, Person, Gesellschaft, der politischen Ordnung allergrößte Schwierigkeiten entgegenstellt.

Aus der sehr reichhaltigen Briefsammlung Rosminis läßt der bedeutende Historiker Giovanni *Soranzo* (La formazione e lo sviluppo del patriotismo di A. R., p. 277-317) Ursprung und Entwicklung des Patriotismus Rosminis von den ersten Jahren bis 1848, also in einem Lebensabschnitt, der in dieser Hinsicht noch wenig erforscht worden ist, wiedererstehen.

Abschließend hebt Elisa *Oberti* (Note sul Congresso rosminiano, p. 318-324) in ihrem kurzen Kongreßbericht den Mangel des lebendigen Dialoges zwischen den Kongressisten hervor, was darauf zurückzuführen sei, daß man nicht imstande war, die sehr komplexe und unruhige Philosophenpersönlichkeit Rosminis eindeutig zu definieren. C. Marinozzi OFMCap

Tavianini, Umberto : Una polemica filosofica dell' 800. T. Mamiani - A. Rosmini. Un contributo alla storia della filosofia italiana nel sec. XIX. (Il pensiero moderno. Collana di storia della filosofia, IIa serie, volume 2.) — CEDAM, Padova 1955. 95 p.

Wie es der Untertitel angibt, handelt es sich hier um einen Beitrag zur Geschichte der italienischen Philosophie des 19. Jahrh. Allerdings war Mamiani ein im Grunde genommen sehr unbedeutender Philosoph, trotz des Ansehens, dessen er sich bei seinen Zeitgenossen erfreute. Aber im Rahmen der damaligen Philosophie seines Landes tritt er insofern hervor, als er zu Philosophen von Bedeutung und Rang in polemischen Gegensatz trat.

T. zeichnet in großen klaren Linien — weniger klar in gewissen Einzelheiten — das System Mamianis in der Zeit des Werdens (1832-50) und zwar im Zusammenhang mit den Polemiken mit Rosmini, die sein Denken aufs tiefste beeinflußten: Methode, Gewißheit, Kriterien der Gewißheit, Erkenntnis, Welt, das Absolute. M. setzte sich zur Aufgabe — die über seine Kräfte ging! —, die italienische Philosophie zu erneuern, und zwar unter Führung des « gesunden Menschenverstandes » und auf der Grundlage eines recht oberflächlichen Eklektizismus, wobei er aber trotz besten gegenteiligen Willens den Voraussetzungen des Sensismus, Innatismus und des kantischen Kritizismus zum Opfer fällt. Wie gerade Rosminis Kritik bewiesen hat, führt dieser Eklektizismus zum Skeptizismus und Pantheismus. In der Frage nach dem Absoluten nimmt M. gleichzeitig den kosmologischen und ontologischen Gottesbeweis an und glaubt, sie beide in gegenseitiger Ergänzung verbinden zu können. Aber wiederum ist es Rosmini, der ihm die Identifikation von logischer und realer Ordnung vorwirft und außerdem auf die Gefahr des Pantheismus hinweist, insofern M. nämlich nicht unterschied zwischen dem Absoluten und der universalen Substanz der objektiven Wirklichkeit. Schließlich aber nähert sich M. dem Platonismus in der Form des Ontologismus Giobertis, indem er zugleich frühere Positionen wenigstens teilweise aufrechterhält, wiederum in der eklektischen Illusion befangen, diesmal Aristotelismus und Platonismus miteinander versöhnen zu können.

C. Marinozzi OFM Cap

Luciani, Albino : L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini. Esposizione e critica. — Tipografia vescovile, Belluno 1950. 113 p.

Von den zahlreichen Studien, die über diesen Gegenstand vor und nach dem Verurteilungsdekret des Hl. Offiziums (14. Dez. 1887, Denzinger 1891 ff.) veröffentlicht worden sind, gibt uns der Verf. zunächst eine eingehende Inhaltsangabe. Aber diese Untersuchungen sind alle entweder nicht vollständig oder zu stark polemisch gehalten. Außerdem vernachlässigen sie wichtige Elemente, so z. B. physiologische Aspekte und geschichtliche Voraussetzungen, auf denen Rosmini seine Theorie aufbaut. Deshalb beabsichtigt L., die ganze Frage im Zusammenhang mit Rosminis philosophischem Gesamtsystem neu aufzuwerfen, « per dare un'idea il più possibile completa ed esatta della sentenza rosminiana » (p. 7). Die Arbeit teilt sich in einen darstellenden und einen kritischen Teil, beide mit derselben Klarheit, Präzision und wissenschaftlichen Methode ausgeführt. Im ersten Teil legt der Verf. kurz und knapp die geschichtlichen Voraussetzungen (Kap. 1), den Kern des Systems (Kap. 2) und die Beweise (Kap. 3) dar. Der beträchtlich größere zweite Teil ist einer gründlichen Kritik der rosminischen Lehre gewidmet. Er kommt zum Schluß, daß Rosmini von Übereilung, naiver Leichtfertigkeit und einem beträchtlichen Mangel an wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit, aber auch von Entstellungen der thomistischen Lehre und einer gefährlichen Verwandtschaft mit Leibniz und Wolff nicht freizusprechen sei. In der Kritik der rosminischen Theologie wird sodann jeder einzelne Autoritätsbeweis und jede einzelne ratio theologica, die Rosmini zu seinen Gunsten anführte, im eigent-

lichen Sinne zerzaust. Nicht weniger negativ fällt die Kritik der philosophischen Grundlagen aus, die voll sind von Dunkelheit und unüberwindbaren Schwierigkeiten und zudem auch nur schwer vereinbar mit der katholischen Lehre von der direkten Erschaffung der Seele durch Gott, ihrer Unsterblichkeit und Geistigkeit. Gewiß lehrt Rosmini nicht den Traduzianismus, aber auch nicht den Kreatianismus, nicht einmal den gemäßigten. Sein « traducianismo spirituale » scheint viel mehr eine subtile Art von leibnizischem Präexistenzialismus zu sein, der mittels einer Mehrzahl von Seelen dem Traduzianismus aus dem Wege zu gehen sucht, um sich möglichst mit dem Kreationismus zu versöhnen (p. 99).

Ein derart negatives Resultat mag nun allerdings nicht wenig überraschen. Auch wenn man keineswegs Anhänger Rosminis ist, muß man sich doch fragen, ob dies alles nicht doch auf gewisse Vorurteile zurückzuführen ist. Verf. will freilich durchaus unparteiisch sein. Das ist er auch im 1. Teil. Aber für den 2. Teil hätte man doch wohl etwas mehr Verständnis erwartet, und vor allem eine tiefer gehende Untersuchung der wirklich grundlegenden Aspekte rosminianischer Philosophie, z. B. des Begriffes des Angeborenen, des « sentimento fondamentale », der Erleuchtung durch das ideale Sein, usw. Man kann sich bei der Lektüre dieses Buches des Eindruckes nicht erwehren, daß L. in seiner Kritik sich allzusehr mit Randbemerkungen begnügt, daß er sich ständig um den Kern des ganzen Systems bewegt, ohne aber je auf diesen selbst zu stoßen. C. Marinozzi OFMCap

Heidegger, Martin: Was heißt denken? — Max Niemeyer, Tübingen 1954. 175 S.

« Die Schrift bringt den unveränderten Text der beiden einstündigen Vorlesungen, die unter dem selben Titel im Wintersemester 1951-52 und im Sommersemester 1952 an der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurden. »

Was heißt denken ? Die Frage muß gestellt werden, denn das Wesen des Denkens, seine Herkunft, die in dieser Herkunft gelegenen Wesensmöglichkeiten des Denkens sind uns nach der Ansicht Heideggers noch fremd. Wir müssen das Denken wieder lernen. Eine weitausholende Interpretation des Nietzsche-Wortes : « Die Wüste wächst ; weh dem, der Wüste birgt ! » ist für den Leser eine Anleitung, das Denken zu lernen, indem er dem Denkweg dieses Denkers folgt. Heidegger wehrt in dem Zusammenhang eine Reihe der landläufigen Mißverständnisse ab, denen Nietzsche ausgesetzt worden ist, und er arbeitet als dessen Anliegen die Klärung der Frage heraus : Ist der jetzige Mensch in seinem metaphysischen Wesen darauf vorbereitet, die Herrschaft über die Erde im ganzen zu übernehmen ? Das Eingehen auf Nietzsche in diesem Umfang ist kein Abweichen von der Frage : Was heißt denken ? Vielmehr zeigt sich an ihm, daß denken ein sich einlassen auf den Bezug zum Sein ist.

Die Frage : « Was heißt denken ? » hat nach Heidegger einen vierfachen Sinn : 1. Was bedeutet das Wort ? 2. Was versteht die Logik darunter ? 3. Was gehört alles dazu, daß ich imstande bin, wesensgerecht zu denken ? 4. Was ist es, das uns heißt, d. h. uns befiehlt, zu denken, oder

was ruft uns in das Denken ? Heidegger gewinnt seine Antwort aus der Deutung, die er einem als Fragment V erhaltenen Ausspruch des Parmenides gibt : Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. Denken ist demnach ein « vorliegenlassen und in die Acht nehmen ». Dasjenige nun, worauf sich das « vorliegenlassen und in die Acht nehmen » bezieht und beziehen muß, ist das Sein des Seienden. Das Sein des Seienden ist es, das uns in das Denken ruft.

E. Grunert CSsR

de Waelhens, Alphonse: Chemins et impasses de l'ontologie Heideggerienne. A propos des Holzwege. (Les Philosophes contemporains, 6.) — Nauwelaerts, Louvain 1953. 52 p.

Die Schrift bietet eine für einen französisch sprechenden Leserkreis bestimmte glückliche Zusammenfassung und aufschlußreiche Kommentierung der Leitgedanken der « Holzwege ». Der Verfasser arbeitet aus den verschiedenartigen Teilen des Originals immer wieder das Anliegen Heideggers klar heraus : Die Unterscheidung von Sein und Seiendem. Zum Schluß deckt er eine Schwierigkeit auf, die sich dem Leser hinsichtlich des Verständnisses des Menschen und seiner Stellung zum Sein aufdrängt, indem er sagt : « Wenn die Wahrheit und ihre Enthüllung mit dem Menschen beginnt, wie ist es dann zu verstehen, daß sie — selbst wenn er nicht ihr Schöpfer ist — von ihm abhängen und mit ihnen die Zeit und Geschichte, ohne daß der Mensch über diese Gegenwart verfügt, welche er nicht aus sich genommen hat ? » Meiner Meinung nach könnte Heidegger antworten : Der Mensch verfügt über die Gegenwart in dem Sinn, daß es von ihm abhängt, ob Wahrheit ausgesprochen wird oder nicht. Er verfügt nicht darüber in dem Sinn, daß er sie schafft. In dem Bereich, der der phänomenologischen Betrachtungsweise Heideggers zugänglich ist, ist es eben der *Mensch*, der Wahrheit ausspricht oder nicht.

E. Grunert CSsR

Armbruster, Ludwig, SJ: Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein, Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik. (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX/1.) — Felizian Rauch, Innsbruck 1957. 139 S.

Die Arbeit gehört der Schriftenreihe « Philosophie und Grenzwissenschaft » an, die vom philosophischen Institut an der theologischen Fakultät in Innsbruck herausgegeben wird.

Gründlich vertraut mit der Methode und den Gedanken Jaspers', wie sie in dessen Hauptschriften enthalten sind, unternimmt es der Verfasser, 1. den Objektsbegriff bei Jaspers zu klären (K. 1-4,) um dann 2. zu zeigen, wie dieser Objektsbegriff von einer Tragweite ist, die Jaspers selber nicht bemerkt zu haben scheint ; denn er schließt nach Ansicht des Verfassers die Möglichkeit einer objektiven Metaphysik ein, die Jaspers für unmöglich hält. (K. 5.)

Ad 1 : Vier Arten von Gegenständen lassen sich bei Jaspers feststellen : Der weltimmanente Gegenstand, die logischen Vergegenwärtigungen des Umgreifenden, das Signum der Existenz, der metaphysische Gegenstand. Gemeinsam ist allen, daß sie Inhalte sind, auf welche sich ein intentionaler

Akt des meinenden Bewußtseins richtet. Unterschieden sind sie durch die Art und Weise, wie jeweils das Denken vom Sein erfüllt wird.

Die vier Arten des Gegenständlichen sind nicht als übergangslos getrennte und adäquat unterschiedene Bereiche zu verstehen. So ist z. B. die Idee Bindeglied zwischen immanentem Gegenstand (Welt) und Existenz, die Existenz wiederum Bindeglied zwischen Welt und Transzendenz. Im immanenten Gegenstand kommt nun nach Jaspers das absolute Sein zur Erscheinung. Das kann zweierlei bedeuten : Das absolute Sein ist von der Seinsweise des immanenten Seins verschieden, oder : Es ist nicht schlechthin verschieden.

Ad 2 : Der Verfasser betont nun, daß Jaspers das Verschiedensein so sehr übersteigert, daß er sich den Weg zu einer objektiven Metaphysik verschließt. Doch zu einer solchen Überspitzung des Verschiedenseins muß es nicht kommen ; ja, Jaspers äußert sich ausreichend in einer Weise, daß er selber die Kontinuität insbesondere der objektiven Gehalte anerkennt. Der weltimmanente Gegenstand ist für Jaspers eine Wirklichkeit, die immer mehr ist als sie selbst. Sie ist Hinweis auf das absolute Sein oder auf die Transzendenz. Die rationale Entfaltung dieses Zusammenhanges ist zugleich Entfaltung einer objektiven Metaphysik. « Sie wird allerdings keine Metaphysik eines im Besitze des absoluten Seins sich bereits befindenden Geistes sein, sondern die eines Geistes, der im Wissen um seine Freiheit und Verantwortung in der Welt lebt und dem absoluten Sein entgegenstrebt. »

E. Grunert CSsR

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen : 31. Januar 1959)

A. Eingesandte Bücher

7218 *Die Entfaltung der Wissenschaft.* Zum Gedenken an Joachim Jungius (1587-1657). Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg, am 31. Okt. / 1. Nov. 1957. (Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg.) – J. J. Augustin, Glückstadt. 159 S.

7219 *Lebendiges Mittelalter.* Festgabe für Wolfgang Stammler. Hrsg. v. der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg Schw. – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1958. XVI-316 S. (23.85 Fr.)

7220 *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie* II / 1958. Hrsg. v. d. Professoren des philosophischen Institutes in Salzburg. – Pustet, Salzburg 1958. 240 S. (145 öS.)

7221 *Umanesimo e simbolismo.* (Archivio di filosofia, anno 1958, N. 2-3.) – CEDAM, Padova 1958. 317 p., 32 tavole. (4500 l)

7222 ANGELISANTI, Raphael, OFM : Problema Dei existentiae in systemate Ibn Rušd. (Pontif. Athen. Antonianum, facult. philos., theses ad lauream, 32.) – Typis PP. Franciscanorum, Hierosolymis 1956. XVII-117 p.

7223 ARISTOTE : L'Ethique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine GAUTHIER OP et Jean Yves JOLIF OP. Tome I : Introduction et traduction. (Aristote, Traductions et Etudes.) – Publications universitaires, Louvain 1958. 94*-323 p. (240 fr. b.)

7224 AUER, Albert - Beda THUM : Weltbild und Metaphysik. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen.) – Pustet, Salzburg 1959. 143 S.

7225 BENDER, Ludovicus, OP : De Matrimonio Commentarius. – Berruti, Torino [1958]. 123 p.

7226 BOUTON, Jean de la Croix : Bibliographie Bernardine 1891-1957. (Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux, N° V.) – Lethielleux, Paris 1958. XIV-180 p. (1500 fr. f.)

7227 BRINKTRINE, Johannes : Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. – Schöningh, Paderborn 1959. 280 S. (geb. 18.50 DM)

7228 BULLET, Gabriel : Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon St. Thomas d'Aquin. (Studia Friburgensia, NS 23) – Editions Universitaires, Fribourg 1958. XIII-180 p. (14.50 Fr.)

7229 CHAVASSE, Antoine : Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle. (Bibliothèque de Théologie, série IV : Histoire de la Théologie, vol. I.) – Desclée, Tournai 1958. XXXIX-817 p.

7230 Chenu M. D. : St. Thomas d'Aquin et la théologie. (Maîtres spirituels, 17.) – Editions du Seuil, Paris [1959]. 189 p.

7231 Daujat J. : Physique moderne et philosophie traditionnelle. (Le monde et la foi, 272.) – Desclée, Tournai 1958. 135 p.

7232 Dedek, John F. : Experimental knowledge of the indwelling Trinity : an historical study of the doctrine of St. Thomas. (Pontif. Facultas theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum, Diss. 30.) – Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein (Illinois) 1958. 167 p.

7233 Diekamp, Franz : Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, 2. Bd. 11./12. Aufl. hrsg. v. Klaudius Jüssen. – Aschendorff, Münster 1959. IX-614 S. (geb. 29 DM)

7234 Dupont, Jacques [OSB] : Les béatitudes. Le problème littéraire, les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes. Nouvelle édit. entièrement refondue. – Abbaye de St-André, Bruges ; Nauwelaerts, Louvain 1958. 387 p. (300 fr. b.)

7235 Endres, Josef : Menschliche Grundhaltungen. Ein Ordnungsbild der Tugenden. (Studia Theologiae moralis et pastoralis edita a professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, tomus V.) – Müller, Salzburg 1958. 278 S.

7236 Fischer, Henry : Eucharistiekatechese und liturgische Erneuerung. Rückblick und Wegweisung. – Patmosverlag, Düsseldorf 1959. 237 S. (br. 14.60 DM)

7237 Gardet, Louis : Connaître l'Islam. (Je sais – je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 143.) – Fayard, Paris 1958. 159 p. (350 fr. f.)

7238 Grégoire, Franz : Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système. (Bibliothèque philosophique de Louvain, 19.) – Publications universitaires, Louvain 1958. IX-411 p. (br. 260 fr. b.)

7239 Heidemann, Ingeborg : Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft. (Kantstudien. Ergänzungshefte, 75.) – Universitätsverlag, Köln 1958. 275 S. (kart. 24 DM)

7240 Hervieux, Jacques : Ce que l'Evangile ne dit pas. (Je sais – je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 72.) – Fayard, Paris 1958. 157 p. (350 fr. f.)

7241 Heyde, Johannes Erich : Entwertung der Kausalität ! ? Für und wider den Positivismus. (Urban-Bücherei, 27.) – Kohlhammer, Stuttgart 1957. 172 S. (kart. 3.60 DM)

7242 Huber, Max : Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus. (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, hrsg. v. Edgar Bonjour u. Werner Kaegi, Bd. 71.) – Helbing & Lichtenhahn, Basel 1958. 288 S. (16.60 Fr.)

7243 Jaeger, Marc A. : Relativitätstheorie des Menschengeistes. Versuch einer systematischen Psychologie. – Rascher, Zürich 1958. 404 S. (geb. 23.60 Fr.)

7244 Jourdan, Vital : Le Père Damien. (Bibl. Ecclesia, 51.) – Fayard, Paris 1958. 226 p. (750 fr. f.)

7245 Leclercq, Jacques : Le Chrétien devant la planétarisation du monde. (Je sais – je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 94.) – Fayard, Paris 1958. 121 p. (350 fr. f.)

7246 Maier, Anneliese : Zwischen Philosophie und Mechanik. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik. – Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958. IX-385 S.

7247 Mainberger, Gonsalv : Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über « mehr und weniger » als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles. (Studia Friburgensia, NF 24.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. xxxi-248 S. (16 Fr.)

7248 Michel, Jean : La loi, la faute, le pardon. (Je sais – je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 51.) – Fayard, Paris 1958. 125 p. (350 fr. f.)

7249 Newman, John Henry : Predigten. Gesamtausgabe, II : Predigten zu Tagesfragen. Übers. v. der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, 9. Bd. – Schwabenverlag, Stuttgart 1958. 446 S. (geb. 20 DM)

7250 Ogiermann, Helmut : Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag. – Pustet, Salzburg 1958. 275 S. (geb. 90 öS.)

7251 Prenter, Regin : Schöpfung und Erlösung. Dogmatik, Bd. 1 : Prolegomena. Die Lehre von der Schöpfung. – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958. viii-272 S.

7252 Rahner, Karl [SJ] : Visionen und Prophezeiungen. 2., unter Mitarbeit von T. Baumann SJ ergänzte Aufl. (Quaestiones disputatae, 4.) – Herder, Freiburg 1958. 107 S. (br. 6.80 DM)

7253 Rahner, Karl [SJ] : Das Dynamische in der Kirche. (Quaestiones disputatae, 5.) – Herder, Freiburg 1958. 148 S. (br. 8.40 DM)

7254 Salmony H. A. : Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie, 1. Bd. : Einführung in die metakritische Philosophie J. G. Hamanns. – Evangelischer Verlag AG, Zollikon 1958. 338 S. (geb. 23.50 Fr.)

7255 Schmaus, Michael : Katholische Dogmatik, 3. Bd., 1. Halbbd. : Die Lehre von der Kirche. 3.-5. völlig umgearb. Aufl. – Hueber, München 1958. xvi-934 S. (geb. 37.50 DM)

7256 Siegmund, Georg : Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert. – Morus-Verlag, Berlin 1958. 160 S. (geb. 7.80 DM)

7257 Siegmund, Georg : Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen. – Knecht, Frankfurt a. M. 1958. 309 S. (geb. 12.80 DM)

7258 Siewerth, Gustav : Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin. (Reihe Wort und Antwort, Bd. 21.) – Müller, Salzburg 1958. 97 S.

7259 Stammler, Wolfgang : Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache. (SD aus : Deutsche Philologie im Aufriß, 2. überarb. Aufl.) – Schmidt, Berlin 1958. Sp. 749-1102.

7260 de Vries, Josef : Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. – Pustet, Salzburg 1958. 188 S. (geb. 69 öS)

7261 Wetter, Gustav A. : Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. Zur Theorie von A. I. Oparin. (Forum politischer Bildung, Nr. 5/6.) – Pustet, Salzburg 1958. 71 S. (br. 28 öS)

B. Zeitschriften und Sammelwerke

SJPP = Salzburger Jahrbuch f. Philosophie u. Psychologie II [7220].
US = Umanesimo e simbolismo [7221].

I. PHILOSOPHIE

Allgemeines :

7262 Bibliography of current philosophical works published in North America. MS 36 (1958-59) 139-161.

7263 Pupi A. : Accenni intorno al senso della domanda filosofica. RFN 50 (1958) 341-355.

7264 Schoonbrood C., OFM : Philosophie und kirchliches Lehramt. WW 21 (1958) 161-169.

Logik — Wissenschaftslehre :

7265 Ladrière J. : Le Colloque international de logique (Louvain, 5-9 septembre 1958). RPL 56 (1958) 686-694.

7266 Llambias H. A. : La secundo-intencionalidad como clave de la perspectiva lógica. Sapt 13 (1958) 269-277.

7267 Agazzi E. : Risveglio di interessi logici. RFN 50 (1958) 368-374.

7268 Rivetti Barbò F. : Formalismo, paradossi e logica. RFN 50 (1958) 305-325.

7269 Saarnio U. : Über die Gesamtheit und ihre Einteilung. Theor 24 (1958) 29-38.

7270 Bergmann G. : Analyticity. Theor 24 (1958) 71-93.

7271 Slattery M. P. - T. Gierymski : *A* Propositions. MS 36 (1958-59) 91-107.

7272 Berg J. : A note on reduction sentences. Theor 24 (1958) 1-8.

7273 Rossi M. M. : Note sulla problematica logica dell'induzione. Soph 27 (1959) 42-51.

7274 Kerstiens L. : Die Lehre von der theoretischen Erkenntnis in der lateinischen Tradition. PJ 66 (1958) 375-424.

Naturphilosophie : s. a. 7421 (Ursprung d. Menschen), 7544-46 (Teilhard de Chardin).

7275 Bolzán J. E. : Boletín de filosofía de las ciencias. Sapt 13 (1958) 299-303.

7276 de Vries J., SJ : Zur Sachproblematik von Materie und Form. Sch 33 (1958) 481-505.

7277 Nobis H. : Die Bedeutung von Licht und Farbe für die Frage nach der metaphysischen Körperkonstitution. PJ 66 (1958) 316-322.

7278 André H. : Modernes Strahlungsweltbild und Lichtontologie. PJ 66 (1958) 308-322.

7279 Sedlmayr H. : Farben. Zur Realontologie von Hedwig Conrad-Martius. PJ 66 (1958) 323-330.

7280 Koyré A. : La dynamique de Nicolo Tartaglia. PJ 66 (1958) 63-71.

7281 Thum B. : Ontologie der Zeitrelationen. *SJPP* 2 (1958) 186-210.

7282 Due Rojo A., SJ : Cosmologías y Cosmogonías. Pens 14 (1958) 475-486.

7283 Buytendijk F. J. J. : Erneuerung in den Wissenschaften des Lebens. PJ 66 (1958) 94-99.

7284 Marcozzi V., SJ : L'« Hominidé » de Baccinello et les origines de l'homme. Greg 40 (1959) 119-123.

7285 Siegmund G. : Über den Begriff « Entwicklung ». PJ 66 (1958) 149-157.

Psychologie : s. a. 7493 (Seelengrund : Tauler), 7307 (das geistig Wertvolle).

7286 von Hebenstreit B. : Die Stellung der Psychologie in der Gesamtheit der Wissenschaften. *SJPP* 2 (1957) 170-178.

7287 Petruzzellis N. : Psicologia e filosofia. Sapz 11 (1958) 213-230.

7288 Avé-Lallement E. : Psychologisch-ontologische Perspektiven. PJ 66 (1958) 166-176.

7289 de Montpellier G. : Qu'est-ce que la psychologie expérimentale ? RQS 130 (1959) 119-130.

7290 Regau T. : Über einige Grenzen des Menschen. PJ 66 (1958) 158-165.

7291 Hildmann G. : Kleiner Traktat vom Menschen und seinem Material. PJ 66 (1958) 205-211.

7292 von Eiff A. W. : Gehirn und Psyche. Vortrag, gehalten auf den Salzburger Hochschulwochen 1957. *SJPP* 2 (1958) 152-162.

7293 Petersohn F. : Gehirn – Psyche – Geist. Vortrag, gehalten auf den Salzburger Hochschulwochen 1957. *SJPP* 2 (1958) 163-169.

7294 von Hebenstreit B. : Das Sehen. Eine verkehrspsychologische Studie *SJPP* 2 (1958) 179-184.

7295 Wenzl A. : Zur ontologischen Problematik unseres Jahrhunderts (mit besonderer Berücksichtigung des Gedächtnisproblems). PJ 66 (1958) 12-17.

7296 Berlinger R. : Was ist Freiheit ? PJ 66 (1958) 232-238.

7297 Luijpen W. : Phaenomenologie van de vrijheid. TP 20 (1958) 601-645.

7298 Pirlot J. : La mort et la liberté. RPL 56 (1958) 573-585.

7299 Hoeres W. : Naturtendenz und Freiheit nach Duns Scotus. *SJPP* 2 (1958) 95-134.

Metaphysik — Ontologie : s. a. 7507 (Sein : Eleaten), 7452 (Substanz).

7300 Przywara E. : Zwischen Metaphysik und Christentum. PJ 66 (1958) 181-193.

7301 Nawratil K. : Wie ist Metaphysik nach Kant möglich ? KS 50 (1958-59) 163-177.

7302 Nink C., SJ : Zum Problem der Seinsdialektik. Sch 33 (1958) 506-528.

7303 Bartolomei T., OSM : Il problema dell'essere e del divenire dai Presocratici a S. Tommaso d'Aquino. DT 61 (1958) 407-444.

7304 Caturelli A. : Existencia y realidad en la metafísica sciaquiana. Sapt 13 (1958) 278-282. [zu : M. Sciacca, Atto ed essere. Roma 1956.]

7305 McLean G., OMI : Symbol and Analogy : Tillich and Thomas. RUO 28 (1958) 193*-233*.

7306 Siewerth G. : Die transzendentale Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und des verum bei Thomas von Aquin. PJ 66 (1958) 22-33.

7307 Hänsel L. : Das Geistig-Wertvolle. PJ 66 (1958) 264-307.

7308 Pechhacker A., SJ : Von der Contractio des Seins zur Unendlichkeit des Seienden. ZKT 80 (1958) 528-554.

7309 Bortolaso G., SJ : « L'essere partecipato e l'essere sussistente nella metafisica di Enrico di Gand ». CC 110 I (1959) 180-185. [zu J. Gómez Caffarena : 6178]

7310 Barth T., OFM : Das weltliche Sein und seine inneren Gründe bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. Vergleich und Versuch einer neuen Synthese. WW 21 (1958) 170-187.

7311 Schmücker F. G. : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution des Seienden aus Wesen und Sein. PJ 66 (1958) 34-47.

7312 degl'Innocenti U., OP : La distinzione reale nel « De ente et essentia » di S. Tommaso. DC 10 (1957) 165-173.

7313 Kortmulder R. J. : Over de substantie. Onderzoek naar haar structuur, de oorsprong van ons weten van haar, en haar ontologische functie. TP 20 (1958) 571-600.

7314 Ingarden R. : Die Asymmetrie der ursächlichen Beziehung. PJ 66 (1958) 100-110.

7315 Henrich D. : Hegels Theorie über den Zufall. KS 50 (1958-59) 131-148.

Erkenntniskritik :

7316 Robert J.-D., OP : Eléments de bibliographie pour l'étude du problème de la connaissance. RPL 56 (1958) 586-604.

7317 Garrigou-Lagrange R., OP : L'Encyclique « Humani generis » et le relativisme. DC 10 (1957) 31-38.

7318 Krings H. : Das Experiment der Vernunft. PJ 66 (1958) 48-62.

7319 von Hildebrand D. : Die objektive Gültigkeit des humanen Aspektes der Außenwelt. PJ 66 (1958) 111-125.

7320 Blaha O. : Sinnesqualitäten und Außenwelt. PJ 66 (1958) 126-148.

7321 d'Orsi D. : La teoria della « species » e le origini dell'Idealismo immanentistico. Soph 27 (1959) 26-41.

7322 Narciso I., OP : Analisi e sintesi in Kant e in S. Tommaso. Sapz 11 (1958) 287-302.

7323 Oedingen K. : Der genius malignus et summe potens et callidus bei Descartes. KS 50 (1958-59) 178-187.

7324 Kruse F. V. : Berkeley and the esse est percipi-principle. Theor 24 (1958) 127-130. [zu Marc-Wogau : 4954]

7325 Marc-Wogau K. : The argument from illusion and Berkeley's idealism. Theor 24 (1958) 94-106.

7326 Hoeres W. : Zur Dialektik der Reflexion bei Husserl. *SJPP* 2 (1958) 211-230.

7327 Peccorini Letona F., SJ : La inteleccíon en Gabriel Marcel. Pens 14 (1958) 411-452.

Theodizee — Religionsphilosophie :

7328 Nicolas J.-H., OP : Chronique de philosophie de la religion. RT 58 (1958) 348-382.

7329 Fabro C., CPS : Aporie teologiche dell' esistenzialismo. DC 10 (1957) 119-145.

7330 Pellegrino U. : Ricerche sulla conoscenza di Dio in S. Tommaso. SC 86 (1958) 332-365.

7331 Bauer J. : Zur « quarta via » des Aquinaten. *SJPP* 2 (1958) 83-94.

7332 de Couesnongle V., OP : Mesure et causalité dans la « quarta via ». RT 58 (1958) 55-75, 244-284.

7333 Meyer H. : Der ontologische Gottesbeweis. PJ 66 (1958) 177-180.

7334 Hudeczek M., OP : Ein neuer Gottesbeweis ? MTZ 9 (1958) 267-281. Mitterer A. : Nachwort. A. a. O. 281 f.

7335 Clarke W. N., SJ : Infinity in Plotinus : a reply. Greg 40 (1959) 75-98. [zu L. Sweeney : 5328]

7336 Weidenbach O. : Die Welt – ohne Absolutes gedacht. KS 50 (1958-59) 188-190.

7337 Verde F., OP : Il problema del male da Plutarco a S. Agostino. (Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il problema del male.) Sapz 11 (1958) 231-268.

Ethik : s. a. 7307 (das Geistig-Wertvolle).

7338 Soaje Ramos G. : Boletín de filosofía moral. Sapt 13 (1958) 286-298.

7339 Trillhaas W. : Über ethische Evidenz. PJ 66 (1958) 254-263.

7340 Hessen J. : Seinsethik oder Wertethik ? KS 50 (1958-59) 149-162.

7341 Soaje Ramos G. : Orden moral y situación. Sapt 13 (1958) 245-268.

7342 Nielsen K. : Good Reasons in Ethics : An examination of the Toulmin-Hare Controversy. Theor 24 (1958) 9-28.

7343 Hering J. : Der kategorische Prohibitiv. PJ 66 (1958) 239-242.

7344 Spiegelberg H. : Zur Ontologie des idealen Sollens. PJ 66 (1958) 243-253.

7345 Janini J. : La operación quirúrgica, remedio ordinario. RET 18 (1958) 331-347.

Rechts- und Gesellschaftsphilosophie :

7346 Welty E., OP : Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Sozialethik. NO 12 (1958) 425-437.

7347 Sauer W. : Beiträge zur Wertphilosophie und Rechtssoziologie. Ein Bericht mit Kritik und Antikritik. KS 50 (1958-59) 206-219.

7348 Wendland H. D. : Über das Verhältnis von Ontologie und Eschatologie in der christlichen Soziallehre. PJ 66 (1958) 194-204.

7349 Lottin O., OSB : Loi naturelle, droit naturel et raison naturelle. DC 10 (1957) 105-117.

7350 Fuchs J., SJ : Naturrecht und positives Recht. SZ 163 (1958-59) 130-141.

7351 Daly C. B. : A criminal lawyer on the sanctity of life. ITQ 25 (1958) 330-366. [zu : G. Williams, The sanctity of life and the criminal law. London 1958.]

7352 Janssen A. : Le code de la route et la morale. ETL 34 (1958) 522-534.

7353 Jarlot G., SJ : Les avant-projets de « Rerum Novarum » et les « Anciennes Corporations ». NRT 81 (1959) 60-77.

7354 Blardone G. : Argent et économie humaine. LV 39 (1958) 32-52.

7355 del Vecchio G. : Diritto, società e solitudine. DC 10 (1957) 189-201.

7356 Mc Gann T., SJ : Suárez y el personalismo. Pens 14 (1958) 487-501.

7357 Quartier D. : De dienstweigering uit gewetensbezwaren. CBG 4 (1958) 504-536.

Geschichtsphilosophie — Ästhetik :

7358 Díaz de Cerio F., SJ : Apoyos fundamentales del origen, limitaciones y desarrollo progresivo de la Historiografía hasta el siglo XIX, según W. Dilthey. Greg 40 (1959) 99-118.

7359 Fagone V., SJ : Crisi e rinnovamento dell'estetica contemporanea. CC 110 I (1959) 151-164.

7360 Dittmann L. : Zum Thema Ontologie und Kunstwissenschaft. PJ 66 (1958) 338-346.

7361 Fagone V., SJ : Della forma artistica. CC 109 IV (1958) 377-392.

7362 Klein R. : La forme et l'intelligible. *US* (1958) 103-121.

II. THEOLOGIE

Allgemeines :

7363 Quera M., SJ : Literatura eclesiástica española Año 1954. EE 30 (1956) 527-582.

7364 Quera M., SJ : Literatura eclesiástica española Año 1955. EE 31 (1957) 465-512.

7365 Quera M., SJ : Literatura eclesiástica española Año 1956. EE 32 (1958) 475-526.

7366 Gewiess J. : Lexikon für Theologie und Kirche. TR 54 (1958) 145-148 [zu 5620]

Fundamentaltheologie — Ekklesiologie : s. a. 7264 (Philos. u. kirchl. Lehramt), 7300 (Metaphysik u. Christentum), 7429 (myst. Leib).

7367 Costanzo G., SJ : Lo studioso cattolico e la libertà scientifica. CC 109 IV (1959) 569-581.

7368 Gilson E. : Sur deux thèmes de réflexion. DC 10 (1957) 155-164.

7369 Persson E. : Le plan de la Somme théologique et le rapport « Ratio-Revelatio ». RPL 56 (1958) 545-572.

7370 Häberlin P. : Zur Diskussion um « Das Evangelium und die Theologie ». TZ 14 (1958) 363-365. [zu P. Häberlin : 4019]

7371 Colunga A., OP : Criterios de verdad para juzgar de las apariciones y revelaciones privadas. Salm 5 (1958) 563-587.

7372 Nicolau M., SJ : Asentimiento que se debe a las apariciones y revelaciones privadas. Salm 5 (1958) 589-605.

7373 Adolfo de la Madre de Dios, OCD : Aportaciones de la psicología al problema de las visiones y revelaciones. Salm 5 (1958) 607-636.

7374 de Aldama J. A., SJ : El magisterio pontificio ante las apariciones y revelaciones privadas. Salm 5 (1958) 637-658.

7375 Laboa J. S. : Los fenómenos extraordinarios y los procesos de beatificación y canonización. Salm 5 (1958) 671-679.

7376 Llorca B., SJ : El pseudoprofetismo en la historia de la iglesia. Salm 5 (1958) 681-701.

7377 Rigaux B., OFM : L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente. RB 65 (1958) 481-522.

7378 Seibel W., SJ : Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung. SZ 163 (1958-59) 266-278.

7379 de Rosa G., SJ : Le religioni sono tutte uguali ? Il cristianesimo ed il problema della vera religione. SC 86 (1958) 427-448.

7380 Vereno M. : Von der All-Wirklichkeit der Kirche. Ein Beitrag zur « Theologie des Heidentums ». TQ 138 (1958) 385-427.

7381 Carroll Futrell J., SJ : The monarchical Episcopate. ITQ 25 (1958) 305-329.

7382 Haubst R. : « Unitas christiana » als Leitidee der cusanischen Ekklesiologie und Staatslehre. TTZ 67 (1958) 368-372. [zu : G. H. Mohr, Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftslehre des Nikolaus von Kues. Trier 1958.]

7383 Masson J., SJ : Fonction missionnaire, fonction d'Eglise. NRT 80 (1958) 1042-1061 ; 81 (1959) 41-59.

7384 van Leeuwen B., OFM : Schrift und Tradition. WW 21 (1958) 217-224. [Literaturbericht]

7385 Grillmeier A., SJ : Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas. Sch 33 (1958) 321-355, 528-558.

7386 Arnold F. X. : Der Laie in der Kirche – Bindung und Freiheit. GL 31 (1958) 411-423.

7387 Stirnimann J. : Die Stellung des Laien im Recht der Kirche. SKZ 126 (1958) 597-599, 615 f., 626-628.

7388 Abate A., OP : La potestà indiretta della Chiesa nel magistero pontificio e nella disciplina canonica. Sapz 11 (1958) 312-326.

7389 Brunner A., SJ : Glaube und Geschichte. SZ 163 (1958-59) 100-115.

Ökumenische Bewegung : s. a. 7419 (Engel), 7446 (Sakrament).

7390 Beaupère R., OP : Bulletin œcuménique. LV 39 (1958) 77-100.

7391 Riudor I., SJ : Optimismo o pesimismo por los resultados del movimiento unionista ? A los diez años de la primera Asamblea del Consejo Ecuménico, Amsterdam 1948. EE 33 (1959) 7-37.

7392 van Torre J., SJ : Die Spaltung der Christen und die ökumenische Bewegung als theologisches Problem. TG 48 (1958) 331-353.

7393 Stiernon D. : Économie ecclésiastique et Intercommunion. ETL 34 (1958) 869-872.

7394 Eldarov G., OFMConv : Il rito orientale. Rilievi unionistici. MF 58 (1958) 155-194.

7395 Bruston H. : Aspects du protestantisme. Point de vue protestant. LV 40 (1958) 4-18.

7396 Martelet G., SJ : Aspects du protestantisme. Point de vue catholique. LV 40 (1958) 19-43.

7397 Beaupère R., OP : Notes sur le protestantisme français. LV 40 (1958) 44-54.

7398 Biot F., OP : Le protestantisme allemand. LV 40 (1958) 55-72.

7399 Weigel G., SJ : Le protestantisme en Amérique du Nord. LV 40 (1958) 73-90.

7400 Le Guillou M. J., OP : Mission et protestantisme. LV 40 (1958) 91-104.

Hl. Schrift — Biblische Theologie : s. a. 7384 (Schrift u. Tradition), 7523 (Bibelkomm. : Albertus M.), 7451 (Eucharistie), 7457 (Eph. 5, 22-31 : Ehe), 7492 (1 Jo. : Vollkommenheit).

7401 Gancho C., OFM : La Biblia en Alfonso de Castro, OFM. Salm 5 (1958) 323-349.

7402 Lennerz H., SJ : Scriptura sola ? Greg 40 (1959) 38-53.

7403 Gross H. : Was ist alttestamentliche Theologie ? Zu neuen Theologien des Alten Testamentes. TTZ 67 (1958) 355-363.

7404 Schedl C., CSsR : Bund und Erwählung. Das Mysterium Israels in geschichtstheologischer Schau. ZKT 80 (1958) 493-515.

7405 Pohl A., SJ : Der Schöpfungshymnus der Bibel. SZ 163 (1958-59) 252-266.

7406 Dessauer P. : Die Paradiesesgeschichte. PJ 66 (1958) 212-231.

7407 Weber H., SDB : Die Fluchpsalmen in augustinischer Sicht. TG 48 (1958) 443-450. [zu 2348]

7408 Boccaccio P., SJ : Il cristianesimo e la comunità di Qumrân. CC 109 IV (1958) 608-622. [zu : A. Donini, I manoscritti ebraici del Mar Morto e le origini del cristianesimo. Rinascita 14 (1957) 609-617.]

7409 Orbe A., SJ : Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la Reincorporación. EE 33 (1959) 77-91.

7410 Gaechter P., SJ : Eine neue Chronologie der Leidenswoche ? ZKT 80 (1958) 555-561. [zu : A. Jaubert, La date de la Cène. Paris 1957.]

7411 Herrera J., CM : Cephas seu Kephas est Simon Petrus. DT 61 (1958) 481-484. [zu C. M. Henze : 6347]

7412 Cortés Quirant J., SJ : Las Bodas de Caná. La respuesta de Cristo a su Madre (Jn. 2, 4). Mar 20 (1958) 155-189.

7413 Brändle M. : Ein unklares Kapitel der Apostelgeschichte im Lichte von Qumran. Or 22 (1958) 251-254 ; 23 (1959) 16-19.

7414 Mussner F. : Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg. 17, 22b-31). TTZ 67 (1958) 344-354.

7415 de Goedt M., OCD : La destinée d'Israël dans le mystère du salut d'après l'épître aux Romains, IX-XI. VSs 11 (1958) 443-461.

Dogmatik :

7416 Philips G. : Problèmes et orientations en théologie dogmatique. ETL 34 (1958) 535-546.

7417 Xiberta B. M., OC : De valore theologico investigationis rationalis circa divinas perfectiones. DC 10 (1957) 99-103.

7418 Grotz J., SJ : Zeitgemäße Anliegen in der katholischen Engellehre. GL 31 (1958) 388-391.

7419 Bacht H., SJ : Zum Gespräch der Konfessionen über die Engel. GL 31 (1958) 383-388.

7420 Pfürtner S., OP : Das christliche Menschenbild und sein Anspruch in der nicht-abendländischen Welt. NO 13 (1959) 1-15.

7421 Michel A. : L'origine de l'homme. DC 10 (1957) 79-98.

Christologie :

7422 Alejandro de Villalmonte OFMCap : Orientación cristocéntrica en la teología de san Buenaventura. EF 59 (1958) 321-372.

7423 Serafino da Postioma OFMCap : Motivi cristologici nella teologia di S. Lorenzo da Brindisi. DT 61 (1958) 465-471.

7424 Weiss F. : « Und das Wort ist Fleisch geworden ». Weihnachtsgedanken des hl. Augustinus. SKZ 126 (1958) 625 f.

7425 Basilio de San Pablo CP : Por qué no han repercutido entre los orientales las discusiones occidentales respecto al motivo determinante de la Encarnación del Verbo. RET 18 (1958) 187-218.

7426 Galtier P., SJ : L'Occident et le néochalcédonisme. Greg 40 (1959) 54-74.

7427 Diepen H. M., OSB : L'existence humaine du Christ en métaphysique thomiste. RT 58 (1958) 197-213.

7428 Perego A., SJ : L'« io », l'atto coscienziale umano e l'autonomia psicologica di Cristo in un articolo del P. Galot. DT 61 (1958) 472-480. [zu J. Galot : 6362]

7429 Ciappi L., OP : S. Cuore di Gesù e Corpo Mistico nelle Encicliche « Mystici Corporis » e « Haurietis aquas » di S. S. Pio XII. DC 10 (1957) 3-18.

7430 Biser E. : Abgestiegen zu der Hölle. Versuch einer aktuellen Sinndeutung. MTZ 9 (1958) 205-212, 283-293.

Mariologie : s. a. 7412 (Jo. 2, 4), 7500 (Maria u. Priester).

7431 Buffon V. M., OSM : I dogmi mariani e lo sviluppo del domma. Mar 20 (1958) 220-264.

7432 Flanagan D. : Scheeben and the basic principle of mariology. ITQ 25 (1958) 367-381.

7433 Alfaro J., SJ : Significatio Mariae in mysterio salutis. Greg 40 (1959) 9-37.

7434 Adalbertus a Postioma OFMCap : De praedestinatione B. M. Virginis apud Ioannem M. Zamoro OFMCap. MF 58 (1958) 225-229.

7435 Brosch J. : Virgo Immaculata. Der mariologisch-marianische Kongreß 1954 zu Rom. WW 21 (1958) 228-231. [zu 5197 : Bd. 13-14.]

7436 Domański G. M., OFMConv. : Lourdes et le Père Maximilien Kolbe (Esquisse de sa Mariologie). MF 58 (1958) 195-224.

7437 Fernández D., CMF : De perpetua Mariae virginitate iuxta S. Epiphanium. Mar 20 (1958) 129-154.

7438 Giardini F., OP : La virtù della Verginità è essenzialmente una « consacrazione » e non « rimedio alla concupiscenza » (A proposito dei motivi della Verginità di Maria). RAM 4 (1959) 70-74.

7439 Roschini G. M., OSM : Pio XII e la Corredenzione Mariana. DC 10 (1957) 39-78.

7440 Brajčić R., SJ : Rationes naturam regiae potestatis B. V. Mariae illustrantes. Mar 20 (1958) 190-208.

7441 Brändle M. : Die älteste Marienlegende. Or 22 (1958) 235 f. [zu : M. Testuz, Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie. Cologny-Genève 1958. (Protoevangelium des Jakobus)]

7442 Meersseman G. G., OP : Von den Freuden Mariens. Ein Beitrag zur Geschichte der niederdeutschen Mystik. *Lebendiges Mittelalter* (1958) [7219] 79-100.

7443 Mols R., SJ : Lourdes 1958. Jalons bibliographiques. NRT 80 (1958) 1077-1094.

7444 Laurentin R. : Les interrogatoires de Bernadette. Etude critique. NRT 80 (1958) 785-805, 899-933.

Sakramentenlehre :

7445 García Alonso I. : El Manual Toledano para la administración de Sacramentos a través de los siglos XIV-XVI. Salm 5 (1958) 351-450.

7446 Algermissen K. : Das « Sakrament » im ökumenischen Gespräch. MTZ 9 (1958) 296-298. [zu : H. Asmussen, Das Sakrament. Stuttgart 1957 ; K. Plachte, Das Sakrament des Altars. Berlin 1955.]

7447 Arimón G. : El Problema del bautismo de los niños infieles. Orientación escostista de la opinión de Fray Diego de Deza y Francisco Vitoria. Antecedentes doctrinales y circunstancias históricas. AST 30 (1957) 203-232.

7448 van den Eynde D., OFM : Notes sur les rites latins de l'initiation et de la réconciliation. Ant 33 (1958) 415-422.

7449 Landgraf A. M. : Zur eröffnenden Frage im römischen Taufritus. ZKT 80 (1958) 562-566.

7450 Latreille J. : L'adulte chrétien ou l'effet du sacrement de confirmation chez saint Thomas d'Aquin. RT 57 (1957) 5-28 ; 58 (1958) 214-243.

7451 Dupont J., OSB : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang ». NRT 80 (1958) 1025-1041.

7452 Colomina Torner J. : Puede la filosofía de la naturaleza escolástica explicar la transustanciación eucarística ? RET 18 (1958) 167-186.

7453 Carda Pitarch J. M. : Los efectos de la Eucaristía en los escritos del Beato Avila. RET 18 (1958) 283-316.

7454 Sauras E., OP : La Eucaristía y el misterio de la comunidad litúrgica. TE 2 (1958) 359-394.

7455 Steiert B., OSB : Protestanten kehren zur Beichte zurück. SKZ 127 (1959) 42 f. [zu : M. Thurian, Evangelische Beichte. München 1958.]

7456 Anciaux P. : L'onction des malades. CM 44 (1959) 7-21.

7457 Dacquino P. : Note su Ef. 5, 22-31. SC 86 (1958) 321-331. [Ehe nach Ephes.]

7458 Tucci R., SJ : Il matrimonio sacramento alle origini della « riforma » anglicana. CC 109 IV (1958) 485-493.

7459 Tucci R., SJ : Storia delle « variazioni » anglicane sul tema del matrimonio sacramento. CC 110 I (1959) 23-35.

7460 Mörsdorf K. : Die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse. Eine rechtsvergleichende Untersuchung. MTZ 9 (1958) 241-256.

7461 Dürig W. : Gottesebenbildlichkeit und Ehe. Biblisch-liturgische Erwägungen. Anima 13 (1958) 359-365.

7462 Hänggi A. : Liturgiegeschichtliches zum Sakrament der Ehe. Anima 13 (1958) 333-341.

Eschatologie :

7463 Delahaye K. : Zum Glaubensverständnis des Todes. WW 21 (1958) 225-228. [Literaturbericht]

7464 Trtík Z. : Gedanken über Cullmanns Interpretation der Auferstehung. TZ 14 (1958) 350-362. [zu O. Cullmann : 3501]

7465 Kötting B. : Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen. TTZ 67 (1958) 321-334.

Moraltheologie :

7466 Peinador A., CMF : Boletín de Teología Moral. Salm 5 (1958) 499-531.

7467 di Marino A., SJ : « La legge di Cristo ». CC 109 IV (1958) 635-638. [zu : B. Haering, La legge di Cristo, I. Brescia 1957.]

7468 Piolanti A. : La trascendenza del soprannaturale e il problema della duplice finalità in S. Tommaso d'Aquino. DC 10 (1957) 19-29.

7469 Concetti H., OFM : De christianae conscientiae notione et formatione secundum Bernardinum Senensem. CF 29 (1959) 5-43.

7470 Landgraf A. M. : Der « casus perplexus » in der Frühscholastik. CF 29 (1959) 74-86.

7471 Gibellini R. : La generazione naturale come mezzo di trasmissione del peccato originale secondo S. Tommaso. DT 61 (1958) 131-156, 445-464.

7472 Rocco U., SJ : La morale del Decalogo. CC 110 I (1959) 113-123.

Gnade — Tugenden :

7473 Ferrua A., OP : L'apporto di tre recenti opere esegetiche alla teologia dell'Inabitazione. RAM 4 (1959) 12-21. [zu : A. Wikenhauser, La mistica di san Paolo. Brescia 1958 ; C. Spicq, Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul. Paris 1957 ; Y. Congar, Le mystère du temple. Paris 1958.]

7474 Ranke-Heinemann U. : Vom Glauben. GL 31 (1958) 404-411.

7475 Jiménez Duque B. : Sobre el tema de la fe (Diálogo con San Juan de la Cruz). TE 2 (1958) 469-477.

7476 Urdánoz T., OP : Los Dones del Espíritu Santo correspondientes a la fe. TE 2 (1958) 395-417.

7477 de Peuter C. : Het kerkelijk Karakter van de Kristelijke Hoop. CM 43 (1958) 581-592.

7478 Goffi T. : Carità ed ordine morale. Sapz 11 (1958) 303-311.

7479 de Letter P., SJ : Forma virtutum. ITQ 25 (1958) 382-386.

7480 Walter E. : Furcht und Liebe. GL 31 (1958) 443-459.

7481 Trémel Y., OP : Dieu ou Mammon. LV 39 (1958) 9-31.

7482 Renard H. J., SJ : An approch to the problem of restitution. MS 36 (1958-59) 77-89.

7483 Weiss F. : Augustinus über das Gebet. SKZ 127 (1959) 53-56.

7484 Hartmann P., SCJ : Origène et la théologie du martyre d'après le ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ de 235. ETL 34 (1958) 773-824.

7485 Gruber A. : Theologie des Sexuellen. TPQ 107 (1959) 24-40.

Aszetik — Mystik : s. a. 7371-73 (Privatoffenb.), 7438 (Jungfräulichkeit).

7486 von Balthasar H. U. : Spiritualität. GL 31 (1958) 340-352.

7487 Colosio I., OP : L'ascetica e la mistica nella grande « Enciclopedia filosofica ». Rassegna critica. RAM 3 (1958) 580-599. [zu 5190, 5616]

7488 Colosio I., OP : La Spiritualità in due originali iniziative editoriali della Casa Marzorati. RAM 4 (1959) 75-87. [zu : Grande antologia filosofica. Milano 1954 ; Problemi e orientamenti di teol. domm. (4837, 5623)]

7489 Borghini B., OSB : La spiritualità liturgica in due magnifiche recenti sintesi. RAM 3 (1958) 490-527. [zu : C. Vagaggini (5251) ; L. Bouyer, La Vie de la Liturgie. Paris 1956.]

7490 Iparraguirre I., SJ : Un escritor ascético olvidado : El Padre Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658). EE 32 (1958) 427-448.

7491 Lozanne G. M., CMF : La spiritualità di S. Antonio Maria Claret. RAM 4 (1959) 34-46.

7492 Suitbertus a S. Joanne a Cruce OCD : Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes. Bibl 39 (1958) 319-333, 449-470.

7493 Wyser P., OP : Der « Seelengrund » in Taulers Predigten. *Lebendiges Mittelalter* (1958) [7219] 204-311.

7494 Majocco L., SJ : La pluralità dei metodi di orazione (Spunti polemici sull' ascetica ignaziana). RAM 4 (1959) 66-69.

7495 Kukmarin E., MB : Come nasce e si sviluppa una normale vocazione. RAM 3 (1958) 348-358.

7496 Raineri A., OP : La vocazione, consiglio od obbligo ? RAM 3 (1958) 422-432.

7497 da Vigolo G., OP : Castità e vocazione alla vita sacerdotale e religiosa. RAM 3 (1958) 383-421.

7498 Barruffo A., SJ : Psicologia dell' apostolato vocazionale secondo S. Ignazio di Loyola. RAM 3 (1958) 368-382.

7499 Doms H. : Die Frömmigkeit des Weltpriesters. GL 31 (1958) 424-442.

7500 Semmelroth O., SJ : Der Priester und Maria. TTZ 67 (1958) 335-343.

7501 Bergh E., SJ : Pie XII et le sacerdoce. NRT 81 (1959) 3-24.

7502 Bergh E., SJ : Une théologie de la vie religieuse. A propos d'un livre récent. NRT 80 (1958) 966-968. [zu : R. Carpentier SJ, Témoins de la Cité de Dieu. Paris 1958.]

7503 Steinheimer M., OFM : Status perfectionis. Die theologischen Grundlagen und Wertungen des Ordensstandes in den jüngeren kirchlichen Lehräußerungen. WW 21 (1958) 207-216.

7504 Wulf F., SJ : « Mönchsspiritualität » ? GL 31 (1958) 460-463.

7505 Grion A., OP : Esercizi spirituali ignaziani e vita religiosa. SC 86 (1958) 366-386.

7506 Fuster S., OP : Estudios sobre espiritualidad seglar (Boletín sintético-informativo). TE 2 (1958) 487-514.

III. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Antike Philosophie : s. a. 7303 (Vorsokratiker), 7337 (Plutarch), 7335 (Plotin).

7507 Guazzoni Foà V. : Le recenti interpretazioni italiane e straniere dell' « essere eleatico ». RFN 50 (1958) 326-340.

7508 Somigliana A. : Raffronto tra il pensiero di Eraclito e le dottrine indiane : Logos e Brahman. Soph 27 (1959) 87-94.

7509 Giorgiantonio M. : Sulla via delle teorie definitive di Platone. Soph 27 (1959) 114-119.

7510 Verbeke G. : Bulletin de littérature aristotélicienne. RPL 20 (1958) 605-623.

Patristik : s. a. 7274 (Theoret. Erkenntnis), 7441 (Marienlegende), 7484 (Origenes), 7437 (Epiphanius), 7337, 7407, 7424, 7483 (Augustinus), 7426 (Konz. v. Chalcedon).

7511 Palanque J.-R. : Un foyer d'études patristiques : la collection « Sources chrétiennes ». RT 58 (1958) 339-347.

7512 Journet C. : Un livre sur la « Théologie du Judéo-Christianisme ». NV 33 (1958) 306-312. [zu J. Daniélou (gl. Titel). Tournai 1958.]

7513 Domínguez del Val U., OSA : Osio de Córdoba. RET 18 (1958) 141-165, 261-281.

7514 Llorca B., SJ : El problema de la caída de Osio de Córdoba. EE 33 (1959) 39-56.

Mittelalterliche Scholastik und Mystik : s. a. 7274 (Theoretische Erkenntnis), 7449 (Taufe : 12. Jh.), 7470 (casus perplexus : 12. Jh., 2. Hälfte), 7422 (Bonaventura), 7303, 7305 f., 7310, 7312, 7322, 7330 f., 7337, 7368 f., 7450, 7468, 7471 (Thomas v. Aq.), 7309 (Heinrich v. Gent), 7299, 7310 (Joh. Duns Scotus), 7493 (Joh. Tauler), 7469 (Bernhardin v. Siena), 7442 (Freuden Mariens i. d. niederdt. Mystik).

7515 Wenin C. : Le Congrès international de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958). RPL 56 (1958) 675-686.

7516 Morandini F., SJ : Il I° Congresso Internazionale di Filosofia Medievale. Lovanio-Bruxelles (29 agosto - 3 sett. 1958). Greg 40 (1959) 136-138.

7517 Giele M. : La neuvième rencontre de médiévistes à Cologne (1-4 octobre 1958). RPL 56 (1958) 706-715.

7518 Landgraf A. M. : L'amour des lettres et le désir de Dieu. Greg 40 (1959) 124-127. [zu J. Leclercq : 5654]

7519 Travaglino O. H. : La investigación histórica sobre la filosofía hispano-musulmana realizada por Miguel Cruz Hernández. Sapt 13 (1958) 304-306. [zu M. Cruz Hernández : 5635]

7520 Sweeney L., SJ : Research difficulties in the *Liber de causis*. MS 36 (1958-59) 109-116.

7521 Hödl L. : Eine unbekannte Predigtsammlung des Alanus von Lille in Münchener Handschriften. ZKT 80 (1958) 516-527. [Clm 4616, 4586, 4782a und 17458. – Texted. S. 524 f. : Clm 4616 fol. 78ra-78^{vb}, De S. Petro.]

7522 Bertsch A. : Albertus Magnus in Rottweil. Ein Beitrag zur Chronologie seiner Reise ins Neckarland. TQ 138 (1958) 428-459.

7523 Geyer B. : Umstrittene Bibelkommentare unter dem Namen des Albertus Magnus. Sch 33 (1958) 558-566.

7524 Stinissen W. : De commentaar van Thomas op Boek VIII en IX van de Nicomachische Ethiek. Zjin verhouding tot de griekse commentaren. TP 20 (1958) 724-748.

7525 Gaya Massot R. : Provisión de las cátedras en el estudio general de Lérida. AST 30 (1957) 233-296.

7526 Maier A. : Zu einigen Sentenzenkommentaren des 14. Jahrhunderts. AFH 51 (1958) 369-409.

7527 Auer A. : Eckehart-Probleme. *SJPP* 2 (1958) 7-82.

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 7382 (Nik. v. Kues), 7280 (Nicolo Tartaglia), 7356 (Suárez), 7323 (Descartes), 7324 f. (Berkeley), 7301, 7322 (Kant), 7315 (Hegel), 7358 (Dilthey), 7326 (Husserl).

7528 Caramella S. : Il problema del simbolismo logico nell'umanesimo del Cusano. *US* (1958) 155-159.

7529 Vasoli C. : Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotechici del Bruno. *US* (1958) 251-304.

7530 Gouhier H. : Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien. *US* (1958) 65-74.

7531 Betschart I. : Stensen – Spinoza – Leibniz im fruchtbaren Gespräch. *SJPP* 2 (1958) 135-151.

7532 Nicolosi S. : Venti anni di studi malebranchiani (1938-1957). Soph 27 (1959) 95-102.

7533 Pellegrino U. : La filosofia trascendentale e l' « Opus postumum » di Kant. RFN 50 (1958) 356-367.

7534 Dulckeit - v. Arnim C. : Die Dialektik der drei endlichen Seinsbereiche als Grundlage der Hegelschen Logik. PJ 66 (1958) 72-93.

7535 Birault H. : L'onto-théo-logique hégelienne et la dialectique. TP 20 (1958) 646-723.

7536 Ottaviano C. : I nuovi indirizzi del pensiero : al di là dell'Umanesimo ateo, del Comunismo dialettico, della Filosofia neoscolastica. Soph 27 (1959) 3-25.

7537 Nölle W. : Indisches Denken. KS 50 (1958-59) 191-205.

7538 Díaz de Cerio F., SJ : La vida como « Garantía » en la filosofía de W. Dilthey. Pens 14 (1958) 453-474.

7539 van Breda H. : La fécondité des grands thèmes husserliens pour le progrès de la recherche philosophique. PJ 66 (1958) 6-11.

7540 Journet C. : Autour de Henri Bergson. NV 33 (1958) 262-278.

7541 Tomás de Lezo OFMCap : Un libro sobre Ortega. EF 59 (1958) 395-409. [zu S. Ramírez OP : 6612]

7542 Derisi O. N. : Ortega, la filosofía y la teología. Sapt 13 (1958) 282-286. [zu S. Ramírez : 6612, 7206]

7543 Hartmann H. : Max Planck und die gegenwärtige Problematik der Wissenschaft. PJ 66 (1958) 425-433.

7544 Rideau E. : Pater Teilhard de Chardin. Or 22 (1958) 195 f.

7545 Rideau E. : Der innere Weg P. Teilhards de Chardin. Or 22 (1958) 239-242.

7546 Rideau E., SJ : Beurteilung der Gedanken P. Teilhards de Chardin. Or 23 (1959) 4-8.

7547 Dempf A. : Hedwig Conrad-Martius zum 70. Geburtstag. PJ 66 (1958) 1. – Veröffentlichungen von Hedwig Conrad-Martius. A. a. O. 2-5.

7548 Wahl J. : Hedwig Conrad-Martius et l'ontologie. PJ 66 (1958) 18-21.

7549 Brack J. P. : Karl Jaspers und die christliche Religion. Gedanken und Anregungen. SR 58 (1959) 547-557.

7550 Kořínek A., SJ : XII Congresso Internazionale di Filosofia, Venezia-Padova, 12-18. IX. 1958. Greg 40 (1959) 128-135.

7551 Isaye G., SJ : Le Congrès de Venise [12.-17. IX. 1958]. RPL 56 (1958) 694-705.

7552 Bortolaso G., SJ : L'uomo nella civiltà contemporanea. (XII° Congresso internazionale di filosofia.) CC 109 IV (1958) 286-294.

Theologie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 7458 f. (Anglikanismus : Ehe), 7447 (Diego de Deza u. Franc. Vitoria), 7494, 7498, 7505 (Ignatius v. Loyola), 7401 (Alfons de Castro), 7453 (Juan de Avila), 7475 (Joh. v. Kreuz), 7423 (Lorenzo da Brindisi), 7434 (I. M. Zamoro), 7490 (J. E. Nieremberg), 7491 (Anton M. Claret), 7432 (M. J. Scheeben), 7439, 7501 (Pius XII.).

7553 de Castro M., OFM : Fr. Alfonso de Castro OFM (1495-1558), consejero de Carlos V y de Felipe II. Salm 5 (1958) 281-322.

7554 Huerga A., OP : Domingo de Valtanás, prototipo de las inquietudes espirituales en España al mediar el siglo XVI. TE 2 (1958) 419-466.

7555 López Martínez N. : Un grupo de manuscritos escolásticos en la Catedral de Burgos. RET 18 (1958) 317-330. [17.-18. Jahrh.]

7556 Geiger M. : Das Problem der Erweckungstheologie. TZ 14 (1958) 430-450.

7557 Poupard P. : Abbé Bautain und die katholisch-theologische Fakultät Tübingen. Zu zwei unveröffentlichten Briefen von Möhler und Herbst an Bautain. TQ 138 (1958) 460-470.

7558 Franco A. : La première réaction systématique dans l'Episcopat belge contre l'enseignement du traditionalisme à l'Université de Louvain. Commentaire et étude critique du Liber memorialis de Mgr Malou. ETL 34 (1958) 453-495.

7559 Colosio I., OP : Un grande maestro domenicano Padre Pierre Mandonnet (1858-1936). (Nel I° centenario della nascita). RAM 3 (1958) 547-566.

7560 Ott L. : Artur Michael Landgraf † [8. IX. 1958]. TR 54 (1958) 176-180.

7561 Duquoc C., OP : L'œuvre doctrinale de Sa Sainteté Pie XII. LV 39 (1958) 61-76.

Heinrich Stirnimann OP

Zu Cullmanns Vorschlag einer « ökumenischen Kollekte »

Aus Anlaß der jährlichen Gebetswoche für die Einheit der Christen wurde Prof. Oscar Cullmann im Januar 1957 von einer ökumenischen Gruppe eingeladen, am Polytechnikum in Zürich einen Vortrag zu halten über das Thema « Das Urchristentum und das ökumenische Problem ». In diesem Vortrag, der dann im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz [1] erschien, machte er zum ersten Mal vor einem größeren Kreis, im Anschluß an die urchristliche Kollekte – der Heidenchristen für die Judenchristen –, den Vorschlag, die heute im Glauben getrennten Christen möchten doch wenigstens einmal im Jahr als Ausdruck ihrer Brüderlichkeit eine gegenseitige Sammlung veranstalten. In einer Sonderschrift [2] gibt Prof. Cullmann nun über das Echo seiner Anregung Rechenschaft, indem er zugleich Sinn und Form der genannten Kollekte näher umschreibt und auf verschiedene Einwände antwortet, die erhoben wurden. Wir möchten hier kurz seine Gedanken, wie sie uns wichtig scheinen, wiedergeben, sie würdigen und zu ihnen Stellung nehmen. Die Schweiz hat sich ja bisher in der ökumenischen Bewegung nicht durch besondere Regsamkeit ausgezeichnet. Umsomehr verdient es beachtet zu werden, daß der Vorschlag von Prof. Cullmann gerade in einem eher zurück-

[1] Kirchenbl. f. die reform. Schweiz 113 (1957) 50-53, 66-69.

[2] O. Cullmann : Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität. Verlag Friedrich Reinhardt AG, Basel [1958]. Die im Text in Klammer angeführten Ziffern beziehen sich auf die Seiten dieser Schrift. – Französische Ausgabe : Catholiques et Protestants. Un projet de solidarité chrétienne. (Collection « L'Actualité Protestante ».) Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1958.

haltenden Land mit besonderer Lebendigkeit aufgenommen wurde [3] und in manchen, sonst zu Indifferentismus neigenden Kreisen das Interesse für die Ökumene zu wecken vermochte.

Motivierung

Schon seit über fünfzig Jahren wird alljährlich zur gleichen Zeit acht volle Tage hindurch von katholischen und nicht-katholischen Christen um die Einheit im Glauben gebetet [4]. Das ist ein verheißungsvolles Zeichen, und wir gehen sicher nicht fehl, wenn wir in ihm die grundlegende Tatsache und die höchste Form der Bewegung für die Wiedervereinigung erblicken. Ferner ist als Novum zu vermerken, daß die theologische Arbeit, die in früheren Zeiten die Gegensätze eher zu verschärfen pflegte, heute in mancher Beziehung die Gelehrten verschiedenster Richtungen wieder zusammenführt. So besteht z. B. in der Bibelwissenschaft seit etwa zwanzig bis dreißig Jahren ein reger und fruchtbarer Austausch zwischen katholischen und nicht-katholischen Exegeten. Selbst auf dem Gebiet der Systematik hat sich vieles geändert. Ohne alle dogmatischen Annäherungsversuche nach Inhalt und Methode gutzuheißen, darf doch die Wendung nicht unterschätzt werden, daß erstens in vielen Punkten eine materiale Übereinstimmung erreicht, und zweitens über die immer noch trennenden Fragen ein unpolemisches, ja sogar freundschaftliches Gespräch möglich wurde. Damit ist Cullmann aber noch nicht zufrieden. Er gehört auch nicht zu jenen Autoren, die die ökumenische Tätigkeit mit dem Gespräch zwischen den verschiedenen nicht-katholischen Gruppen innerhalb des Weltkirchenrates identifizieren. Die Auseinandersetzung mit der Kirche von Rom ist für ihn das viel schwierigere und grundlegendere ökumenische Anliegen.

[3] Cullmann gibt folgenden allgemeinen, nicht auf die Schweiz beschränkten Überblick über die Aufnahme : « Im übrigen kann ich keineswegs behaupten, die Katholiken hätten in einer bestimmten Weise, die Protestanten auf die entgegengesetzte Weise reagiert. Ich habe auch mit Protestanten zu tun gehabt, die Vorwände fanden, um der Sache überhaupt aus dem Wege zu gehen. Im allgemeinen kann ich jedoch erklären, daß mein Vorschlag einerseits mit Begeisterung von vielen Katholiken und von vielen Protestanten aufgenommen worden ist, und daß er anderseits auch auf Indifferenz oder Skepsis bei einer gewissen Anzahl von Katholiken und einer gewissen Anzahl von Protestanten gestoßen ist. Im großen und ganzen ist die Aufnahme ermutigend » (47 f.).

[4] Vgl. R. Aubert : La Semaine de prières pour l'Unité Chrétienne. Louvain 1950.

Und gerade in dieser Beziehung stellt er in seinem Büchlein « Katholiken und Protestanten » die Frage : « Wie können wir die Solidarität, die seit einer Reihe von Jahren unter den Theologen besteht, im Bereich der Gläubigen sichtbar und wirksam machen ? » (35 f.) Vom Gebet und von der wissenschaftlichen Arbeit ruft er zu einem Werk der christlichen Brüderlichkeit und Liebe.

Dieser Schritt von seiten eines Gelehrten wie Cullmann ist an und für sich schon etwas Erfreuliches. Noch mehr aber überrascht die selten klare, bestimmte und zugleich nuancierte Art, mit der Cullmann seinen Vorschlag darlegt und begründet. Wir können das Wesentliche seiner Idee einer « ökumenischen Kollekte » auf drei Punkte zurückführen : biblische *Grundlage*, eigentliches *Ziel* und *Hinweise*, die die praktische Durchführung betreffen.

Biblischer Ansatz

Cullmann wurde durch das Studium des Neuen Testamentes zu seinem Vorschlag angeregt. Schon das ist bedeutsam. Hätten sich alle praktischen Bemühungen um die Wiedervereinigung mehr von der Schrift inspiriert, so wären sicher weniger Mißerfolge zu verzeichnen. Cullmann sieht aber klar, daß die dem Neuen Testament zugrunde liegende Situation von der heutigen völlig verschieden ist (21). In der Urkirche gab es wohl « Tendenzen zur Spaltung ». Diese haben aber nicht zur Spaltung geführt (16). Vom Standpunkt der Verfasser des Neuen Testamentes aus ist die Trennung ein Ärgernis (10). Selbst die Tendenzen zur Spaltung sind als « unvereinbar mit dem Willen Christi » verurteilt worden (13). Die gegenwärtige Getrenntheit der Christen kann also unmöglich als Ausdruck der Fülle des Lebens in Christo verstanden werden. Nie darf man sich vom Blickpunkt der Schrift aus mit der heutigen Lage abfinden. Cullmann gehört also nicht zu jenen « ökumenischen » Theologen, die das Problem der Uneinigkeit bis zu den ersten Christen zurückverfolgen und behaupten, die von Christus gewollte Einheit hätte schon zur Zeit der Apostel nicht mehr bestanden.

Des näheren geht es um die urchristliche Kollekte für die Gemeinde von Jerusalem [5]. Auch hier betont Cullmann ausdrücklich, daß es sich im besten Fall um eine « Analogie » für eine Sammlung zwischen Katholiken und Protestanten handeln könne (38). Damals standen sich Juden-

[5] Dazu Gal. 2, 10 ; 1. Kor. 16, 1-4 ; 2. Kor. 8-9 ; Rom. 15, 30-33 ; Apg. 24, 17.

christen und Heidenchristen gegenüber ; die Spannung bestand in verschiedenartigen Ansichten über die Beschneidung. Heute aber gehen die Ansichten über das Wesen der Kirche auseinander (41). Das Entscheidende jener urchristlichen Kollekte besteht jedoch darin, daß sie nicht nur eine materielle Hilfe für die « Armen von Jerusalem » war, sondern daß ihr vielmehr nach Paulus eine tiefe theologische Bedeutung *im Hinblick auf die Einheit* der Kirche zukam [6], daß sie also - wie wir heute zu sagen pflegen – « ökumenischen » Charakter hatte. Damit kommen wir schon zum zweiten Punkt, zur Zielsetzung der von Cullmann beantragten Kollekte.

Sinn und Ziel

Da die heutige Lage von derjenigen der Urkirche radikal verschieden ist, muß sich auch das Ziel der geplanten Aktion vom theologischen Sinn der urchristlichen Sammlung unterscheiden. « Die Kollekte, wie ich sie für uns heute vorschlage, muß ein bescheideneres Ziel verfolgen als die des Urchristentums » (41). Damals existierte zwischen Judenchristen und Heidenchristen die Einheit. Zwischen Katholiken und Protestanten aber ist sie verloren gegangen. Also – so schließt Cullmann – darf auch die gegenseitige Sammlung zwischen Katholiken und Protestanten nicht auf den Ausdruck einer Einheit, die ja nicht existiert, hinauszielen. Diese Ehrfurcht, die Cullmann dem Begriff der « Einheit » entgegenbringt – er versteht darunter nur die von Christus gewollte, in der *einen* Kirche –, ist durchaus und als etwas äußerst Wohltuendes zu beachten. Es kann sich also beim genannten Projekt nicht im geringsten um ein verkapptes Täuschungsmanöver handeln. Auch liegt es Cullmann völlig fern, nach der bekannten ökumenischen Parole der zwanziger Jahre (zur Zeit der Enzyklika « Mortalium animos » !), auf dem Umweg über die « Liebe » die doktrinären Unterschiede überbrücken zu wollen (vgl. 56 f.). Ganz deutlich sieht er den Primat der Wahrheit und der Lehre. Die theologische Arbeit solle « neben » der Kollekte weitergehen und ihren eigenen Kriterien folgen.

Trotzdem die Einheit zwischen Katholiken und Protestanten nicht besteht, ist aber doch soviel Gemeinsamkeit vorhanden, daß ein Zeugnis der Brüderlichkeit möglich wird. Hier prägt nun Cullmann den außerordentlich korrekten Begriff der « Solidarität ». Dieser steht deutlich unter dem der « Einheit », wird aber von spezifisch christlichen Gesichts-

[6] Vgl. bes. 2. Kor. 8-9 und Rom. 15, 30.

punkten aus begründet. Sinn und Ziel der Kollekte zwischen Protestanten und Katholiken soll « Verwirklichung christlicher Solidarität » besagen. « Es handelt sich nicht darum, die Einheit der Kirche zu manifestieren, sondern die Solidarität der getrennten Brüder, die den Namen Christi anrufen » (56).

Wohl haben sich Protestanten und Katholiken schon des öftern zu gemeinsamen Aktionen zusammengefunden. Dabei ging es aber bisher meistens um soziale und humanitäre Fragen, um ein geeintes Vorgehen auf der Ebene der natürlichen Moral. Cullmann hat mit seinem Vorschlag und mit seiner Auffassung der Solidarität etwas anderes im Auge. Seine Kollekte soll *in Ermangelung der Einheit* doch ein *Zeichen auf die Einheit hin* sein. Hier liegt das ganze Gewicht und die echt ökumenische Bedeutung seines Vorschlages. Gewiß soll in erster Linie bedürftigen Christen geholfen werden. Diese Hilfe soll aber die Grenzen der Bekenntnisgemeinschaft überschreiten. Dies bedeutet ein Doppeltes : zunächst Freude, weil die Liebe « überfließend » wird ; dann Trauer, weil die Liebe sich nicht innerhalb der von Christus gewollten Einheit zu verschenken vermag. Doch geht es nicht um völlig Getrennte, sondern um « Brüder », um Gläubige und Getaufte. Also zugleich Nähe und Trennung. Und um so größer die Nähe, um so schmerzlicher die Trennung ! So soll denn eine Kollekte zwischen Protestanten und Katholiken – als wirklich ökumenisches Unterfangen – zunächst das Leiden an der Trennung verkünden, dann ein Zeichen der Brüderlichkeit sein und schließlich aus beiden zusammen als Ausdruck des Wunsches nach Einheit – vor Gott und den Menschen – gelten.

Unmittelbares Ziel der Kollekte wäre also materielle Hilfe. Der eigentliche Sinn aber läge in der Bekundung christlicher Solidarität. Der letzte Inhalt würde opferbereites Zeichen, Hoffnung auf die Einheit hin bedeuten.

Praktische Bestimmungen und Kritik

Es ist nun aber wichtig, auch die von Cullmann gegebenen Hinweise bezüglich der praktischen Durchführung der Kollekte zu berücksichtigen. Zunächst stellt sich die Frage : Wer soll Subjekt der Sammlung sein ? Darauf antwortet Cullmann mit unmißverständlicher Klarheit : Protestanten für Katholiken, Katholiken für Protestanten, getrennte Christen für getrennte Christen, nicht « Kirche » für « Kirche » (56). Cullmann will nicht einmal, daß man von einer Sammlung zwischen

« getrennten Kirchen » spricht, sondern ausdrücklich nur von einer Sammlung zwischen « getrennten Christen » (52). Das Ja zur Kollekte bedeutet also nicht, daß die Katholiken die protestantische Gemeinschaft als legitime Kirche anerkennen, und ebenso wenig, daß die Protestanten die katholische Kirche als allein wahre betrachten müßten. Soweit die Frage der Träger der Kollekte.

In entsprechender Weise wird auch die Zuwendung der Kollekte umschrieben. Es soll nicht für die Protestanten als Protestanten gesammelt werden, ebenso wenig für die Katholiken als Katholiken, sondern für die « Armen » unter den Protestanten und für die « Armen » unter den Katholiken (10 u. 38), vorzugsweise zur Unterstützung eines protestantischen bzw. katholischen « Liebeswerkes » (53). In der Praxis sind diese von Cullmann scharf gezogenen Grenzen genau zu berücksichtigen und müssen nach außen deutlich zur Geltung kommen, sonst könnte die Kollekte zu einem « Konfusionismus » Anlaß geben, der sowohl den Intentionen des Anregers widerspricht, als auch den wahren ökumenischen Sinngehalt – Solidarität in und trotz der Trennung ! – in Frage stellen würde. Cullmann schlägt sogar zur Durchführung der Kollekte die Schaffung « gemischter Kommissionen » vor (52), die sich aus katholischen und protestantischen Laien sowie aus Geistlichen beider Konfessionen zusammensetzen mögen [7]. Es sind also nicht direkt die kirchlichen Behörden, die das Werk in Gang zu bringen haben, doch soll die Sammlung nicht ohne die Zustimmung der amtlichen Stellen und wenn möglich mit deren Empfehlung in Angriff genommen werden (61). Auch verlangt Cullmann, daß bei der Durchführung stets die lokalen Verhältnisse in Betracht gezogen werden.

Aus dem Gesagten geht also deutlich hervor, daß die Verwirklichung der Kollekte, wie sie von Cullmann entworfen wird, nicht irgendeine dogmatische Stellungnahme impliziert, nicht auf irgendeine Relativierung der Glaubensüberzeugung hintendiert und von seiten der Teilnehmer nicht eine « cooperatio formalis », eine sachlich bejahende Unterstützung, zur Verbreitung einer als Irrtum erkannten Lehre verlangt.

[7] Cullmann zeichnet diesen « gemischten Kommissionen » eine dreifache Aufgabe vor : erstens zu beraten, wie im Hinblick auf die lokalen Gegebenheiten die Kollekte durchzuführen sei, sodaß sich dabei keinerlei Schwierigkeiten innerer oder äußerer Natur ergeben, zweitens die gesammelten Gaben zu vermitteln oder gegebenenfalls auch Listen von bedürftigen Liebeswerken aufzustellen, auf denen der einzelne Geber der einen Konfession die Empfänger der anderen Konfession für seine Gaben auswählen kann, und drittens auch andere, die beiden Konfessionen betreffende Fragen in brüderlicher Weise abklären (52 f. u. 60).

Aber – wie schon gesagt – alles hängt davon ab, ob die Kollekte wirklich im Sinne von Cullmann verstanden und dementsprechend durchgeführt und ausgestaltet wird.

Schließlich sind noch zwei höchst konkrete Anweisungen zu beachten. Cullmann schlägt vor, daß die Sammlung « ein Mal im Jahr » (7 u. 10), « im Zusammenhang mit dem Gebet für einander » (63), « am Sonntag der Gebetswoche » (38) veranstaltet werde. Das Gebet und die Verbindung mit der Oktav für die Einheit sollen also den Sinn der Kollekte tragen und erklären helfen. Zweitens verlangt Cullmann, daß die auf beiden Seiten gesammelten Beträge nicht veröffentlicht werden (60). Dies ist sicher eine weise Klausel. Denn in vielen Gebieten besteht nicht nur eine ausgesprochene numerische Ungleichheit der beiden Konfessionen, sondern auch eine ausgesprochene Ungleichheit in bezug auf die finanziellen Möglichkeiten, – sodaß eine Sammlung für die « Bedürftigen » der anderen Konfession menschlich gesehen kaum verstanden würde. Doch kann das Unternehmen von Cullmann « menschlich gesehen » überhaupt nicht verstanden werden, und so wird es gut sein, gleich von Anfang an alles zu vermeiden, was zu statistisch belegten Konkurrenz-Vergleichen verleiten könnte.

Anerkennung

Was soll aber eine so eingeschränkte und materiell wohl auch stets bescheidene Aktion besagen ? Ist sie nicht von vorneherein ein viel zu geringfügiges Mittel, um zu dem so schwerwiegenden Problem der Annäherung der getrennten Christen etwas Wirksames beizutragen ? An erster Stelle ist wohl mit Cullmann auf die große Dringlichkeit der Bestrebungen zur Förderung eines besseren Einvernehmens unter den Konfessionen hinzuweisen, sodaß « auf diesem Gebiet auch der kleinste Fortschritt etwas zu bedeuten hat » (7). Sicher soll die Sammlung auch als Sammlung ernst genommen werden, ihr eigentlicher Sinn aber liegt nicht in materiellem Erfolg. Rein weltlichen Überlegungen gegenüber wird sie fast an Albernheit grenzen, demjenigen aber, der von der rechten Sehnsucht nach der Einheit erfüllt ist, wird sie eine « ausgestreckte Hand », eine « offene Tür » bedeuten, Ausdruck der Bereitschaft, noch mehr zu tun, sobald es Zeit und Umstände erlauben. Von ganz besonderem Gewicht ist in dieser Hinsicht der Charakter der Gegenseitigkeit der Kollekte (vgl. 42). Als Vorbild mag das gemeinsame Gebet

für die Einheit gelten. Ohne Zweifel wurde seit jeher im « stillen Kämmerlein » sowohl von den Katholiken als auch von den Protestanten für die Einheit gebetet. Daß dieses Gebet nun aber in ausgesprochener Gegenseitigkeit – in der Einführung der Gebetswoche für die Einheit – sichtbaren Ausdruck gefunden hat, dürfte doch die Erkenntnis des auch menschlich Verpflichtenden dieses Gebetes in nicht unbedeutender Weise gefördert haben. Ähnlich wäre gewiß eine sichtbar gegenseitige Tat der Liebe ein Ansporn, auch auf anderem Gebiete mehr zu tun, um den Willen Christi in bezug auf die Einheit besser zu erfüllen.

Die christliche Solidarität, das eigentlich zentrale Anliegen in Cullmanns Vorschlag, darf sich ja nicht auf eine einmal im Jahr « symbolhaft » gesetzte Tat beschränken, sie soll vielmehr das ganze Verhalten zwischen getrennten Brüdern regeln. Und wieviel Vorurteile und Mißverständnisse wären da zu beseitigen, die eine sachliche Diskussion verunmöglichen ? Wieviel Mißtrauen zu überwinden, das die ganze Atmosphäre erkalten läßt ? (vgl. dazu 61-65). Schließlich betont Cullmann – mit Recht –, wie sehr die « diplomatische Methode » ein ungeeignetes Mittel sei, um ökumenische Probleme zu lösen (7-8). Wie würde da eine im Neuen Testament begründete Liebestat einen ganz anderen Geist verkörpern ! In zweifacher Beziehung muß die praktische Bedeutung der von Cullmann vorgeschlagenen Kollekte gewürdigt werden. Erstens vermöchte sie sicher Wesentliches beizutragen, um eine allgemein entspanntere Umgebung zu schaffen, um unverfälschte menschliche Beziehungen anzuknüpfen und so – nicht zuletzt – für ein fruchtbares theologisches Gespräch die entsprechenden Voraussetzungen einzuleiten. Zweitens würde ohne Zweifel durch das Werk des gegenseitigen Entgegenkommens auch das Gebet für die Einheit an Ehrlichkeit und Kraft und Mut gewinnen. Und wer weiß, zu was für kühnen Bitten uns die Erfahrung der durch die Tat bekräftigten Gemeinsamkeit befähigen würde ? Das erste und unmittelbar zu erreichende Ziel aber ist und bleibt die Solidarität, die christliche Brüderlichkeit – trotz der Trennung ! Mag dem Vorschlag von Cullmann in dieser Beziehung nur Erfolg beschieden sein !

Nach der kritischen Beurteilung und Würdigung einer möglichen Durchführung der Kollekte ist aber auch noch die Bedeutung des Vorschlages an sich herauszustellen. Schon die Tatsache, daß nicht irgendein Berufsökumeniker oder organisatorisch Begabter, sondern ein Gelehrter sich zu einem praktischen ökumenischen Vorschlag verpflichtet fühlte, mag als Zeichen der Zeit festgehalten werden. Daß dieser Vor-

schlag ferner sowohl bezüglich des Zieles wie auch bezüglich Methode und äußerer Form so sorgfältig durchdacht wurde und deswegen auch von der entschlossensten Glaubenshaltung aus bejaht werden kann, mag als ganz besonderes Ereignis für die Geschichte der ökumenischen Bewegung notiert werden. Daß der Vorschlag schließlich von der Schrift angeregt und nach dem apostolischen Urteil über Einheit und Uneinigkeit ausgerichtet wurde, darf zu lauterer Hoffnung Anlaß geben. Dem Vater des Gedankens aber, der sich in aller Bescheidenheit wünscht, daß das Unternehmen bald aufhören möge, « sein » Vorschlag genannt zu werden, gebührt aufrichtiger und verbindlichster Dank.

Man wird es uns sicher nicht übel nehmen, wenn wir zum Schluß jenen Stellen noch einige Bemerkungen beifügen, wo Cullmann vom letzthin Trennenden zwischen Katholiken und Protestanten spricht.

Unversöhnliche Gegensätze ?

Nach Cullmann liegt das Schwergewicht der Kontroverse in der Ekklesiologie. Katholiken und Protestanten scheiden sich an verschiedenen Ansichten über das Wesen der Kirche, genauer über die Wesenselemente der Einheit der Kirche. Nach Cullmann wäre hier auch der eigentliche Ursprung des Bruches zu suchen. Einleuchtend ist auf jeden Fall soviel, daß, so lange der Zwiespalt über die Einheit dauert, eine Wiedervereinigung nicht möglich ist. Das Besondere bei Cullmann besteht jedoch darin, daß er die alten Schwierigkeiten mit neuen Gesichtspunkten verbindet. Zweimal faßt er in der vorliegenden Schrift die Fülle der Problematik in prägnante Sätze zusammen, beide Male in formal heilsökonomischer Sicht.

Die erste Aporie lautet wie folgt : « Für die Protestanten ist es eine tiefe Glaubensüberzeugung, daß die eschatologische Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen 'schon erfüllt' und 'noch nicht beendet' [8], trotz Auferstehung und Himmelfahrt in den menschlichen Organen der Kirche an keinem Punkt aufgehoben ist [9] und daß es deshalb auch effektive Unfehlbarkeit in ihr ebensowenig gibt wie

[8] Vgl. O. Cullmann : Christus und die Zeit. Die christliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zollikon-Zürich 1948², 70-74, 127 f.

[9] Vgl. a. a. O. 136-137 (bezüglich der Kirche im allgemeinen), 148-153 (bezüglich der Tradition). Siehe auch O. Cullmann : Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem. Zürich 1954, 29 f., 35 f.

effektive Sündenlosigkeit, obwohl die Kirche den Leib Christi, das Höchste, was es auf Erden gibt, darstellt » (23). Dem stellt Cullmann den Satz gegenüber : « Für jeden gläubigen Katholiken ist es eine fundamentale Glaubensgewißheit, daß in seiner Kirche das, was ich die eschatologische Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen schon erfüllt und noch-nicht-vollendet nenne, teilweise schon aufgehoben ist, so vor allem im unfehlbaren Lehramt, daß die Einheit der Kirche nach dem Willen Christi selber nur durch das Papsttum garantiert ist, und daß sie infolgedessen nur durch Unterwerfung aller Christen, auch der Protestanten, unter den Papst gewährleistet werden kann » (21-22). Selbstverständlich können wir hier nicht auf alle die äußerst vielschichtigen Fragen des Apostolates, der Hierarchie, des kirchlichen Lehramtes und dessen Unfehlbarkeit eingehen. Wir gestatten uns, nur kurz zum formalen Problem der « eschatologischen Spannung » Stellung zu nehmen.

Hätte Cullmann geschrieben, daß nach seiner Meinung in der katholischen Ansicht die « eschatologische Spannung » aufgehoben werde, so wäre sein Einwand noch eher verständlich gewesen. Da er aber sagt, es sei « für jeden gläubigen Katholiken » eine « fundamentale Glaubensgewißheit, daß in seiner Kirche ... die eschatologische Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft ... teilweise schon aufgehoben ist, so vor allem im unfehlbaren Lehramt ... », müssen wir doppelten Einspruch erheben [10]. Erstens kennen wir keine reflexe, im katholischen Glaubensbewußtsein zum Ausdruck kommende Auflösung der schriftgemäßen « eschatologischen Spannung ». Jeder Katholik ist davon überzeugt, - hier geht es wirklich um eine Glaubenslehre –, daß die Funktion der ganzen kirchlichen Autorität sich nur auf die « Zwischenzeit », auf die Zeit der Erwartung der Wiederkunft Christi beschränkt und infolge-

[10] Ferner könnte – trotz der sonst sehr feinen Formulierung – die Exaktheit der Darstellung der katholischen Lehre (21 f.) bezüglich folgender Punkte bestritten werden : Erstens wird die Einheit der Kirche nicht « nur » durch das Papsttum garantiert. Auch das Bischofsamt hat hierzu eine bedeutende Rolle zu spielen. Ganz besonders darf die Unfehlbarkeit nicht auf die Kathedralentscheidungen eingeengt werden. Dieses Charisma wurde ja zunächst der gesamten (sichtbaren) Kirche verheißen, dann denen, « die vom Heiligen Geist zu Vorstehern bestellt wurden » und schließlich – für gewisse Fälle – auch dem Nachfolger des Petrus im besonderen. Das alles betrifft aber nur die äußeren Mittel, die nichts bedeuten, wenn nicht auch die innere Erleuchtung und Führung des Geistes hinzukommt. Auch scheint der Ausdruck « Unterwerfung unter den Papst » etwas stark polemisch, da es sich ja nicht um eine rein äußere Untertänigkeit, sondern um eine aus innerer Überzeugung kommende Anerkennung handelt und die kirchliche Führung sich auf große Sicht eher als Befreiung denn als harter Gehorsam auswirkt.

dessen auch die Gespanntheit dieser ganzen Periode widerspiegelt. Zweitens kann aber auch keine faktische Lockerung jener « Dialektik » zwischen Vergangenheit und Zukunft geltend gemacht werden.

« Schon erfüllt » heißt, daß die Zeit der Mitte vorbei ist, daß die Offenbarung mit Christus und den Aposteln ihren Höhe- und Abschlußpunkt erreicht hat ; « noch nicht vollendet », daß die Wahrheit nur im Glauben erfaßt wird, daß die Schau und die endgültige Manifestation des Geoffenbarten noch aussteht. Sachlich ist die Offenbarung abgeschlossen, « ich habe euch alles kundgetan » [11]. Subjektiv harrt unsere Erkenntnis der Erfüllung, sie ist « Stückwerk » [12]. Zwischen beiden aber ist Platz für ein normatives kirchliches Lehramt, das die einmal (in abgeschlossener Vergangenheit) geoffenbarten Inhalte vergegenwärtigt und damit der Hoffnung (auf das Kommende) eine sichere Grundlage verleiht. Ein nur direktives Lehramt, das die zu glaubenden Offenbarungsinhalte (angesichts der menschlichen Irrlehren) nie definitiv bestimmt, würde bedeuten, daß die Kirche sich nicht im Vollbesitz der geoffenbarten Wahrheit befindet. Das aber scheint uns angesichts der Herrschaft Jesu Christi über die Kirche und der damit verbundenen Sendung des Geistes an seine Gemeinde auf Grund der Schrift etwas Unvorstellbares zu sein. Die richtige Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft geht also auch bezüglich der Lehre von einer sakramental, d. h. zeichenhaft erfüllten Gegenwart aus [13]. Auf jeden Fall ist die Spannung viel akuter, wenn die Kirche nicht nur auf die Schrift zurückverweist, sondern auch im Namen der Schrift und im Auftrag Christi gemäß der Verheißung des Geistes zu uns spricht und uns so auf die Wiederkunft Christi vorbereitet. Das alles ist natürlich viel zu kurz gesagt, doch soll es wenigstens skizzenhaft andeuten, daß die katholiche Auffassung vom kirchlichen Lehramt den von Cullmann anhand der Schrift entwickelten heilsgeschichtlichen Perspektiven durchaus nicht widerspricht, und daß somit die erste Aporie ihrer formalen Seite nach unseres Erachtens keinen trennenden Gegensatz ausdrückt.

[11] Jo. 15, 15.

[12] 1. Kor. 13, 9.

[13] Obwohl O. Cullmann : Die Tradition usw., 36-37, die Verschiedenheit zwischen Sakrament und Lehramt herausstreicht, glauben wir doch, daß zwischen beiden wenigstens eine « analoge » Übereinstimmung besteht, so besonders bezüglich der der « Zwischenzeit » eigenen dreifachen heilsökonomischen Spannung (vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae, III, q. 60, a. 3) auf die Vergangenheit oder Zeit der Mitte (« rememorativer » Sinn), auf die Gegenwart (« demonstrativer » Sinn) und auf die Zukunft der Endoffenbarung (« prognostischer » Sinn).

An der zweiten Stelle, wo Cullmann von völlig zwischen Katholiken und Protestanten auseinander gehenden Ansichten spricht, handelt es sich um das äußere, sichtbare Zentrum der Kirche. Genauer um die Frage, « ob nach dem Verschwinden der Jerusalemer Urkirche das Zentrum der Kirche auch weiterhin an einen einzigen ganz bestimmten Bischofssitz gebunden sein muß, der von Christus im Zusammenhang mit der Nachfolge des Petrus bezeichnet worden wäre » (42). Dazu sagt Cullmann, daß « gerade in dieser Frage » Katholiken und Protestanten « so radikal von einander getrennt » sind (42). Wenn wir richtig verstehen, so muß bei der « protestantischen Ansicht » vorausgesetzt werden, daß – was Cullmann tatsächlich annimmt – Petrus wirklich von Christus eine höchste Regierungsgewalt über die Kirche erhielt [14], diese dann aber von Petrus an die Mutterkirche von Jerusalem übergeben wurde und mit dem Verschwinden dieser Urgemeinde als Zentrum des kirchlichen Lebens für immer erlosch [15]. Dem stünde dann die katholische Lehre gegenüber, nach der die Vollmacht des Petrus an die Bischöfe von Rom überging [16].

Da dieser ganze Fragenkomplex äußerst verflochten ist und es überdies nicht leicht fällt, den Gegensatz genau zu bestimmen, begnügen wir uns mit einigen ziemlich lose aneinander gereihten Hinweisen. Erstens ist ja auch die Jerusalemer Urgemeinde « ein einziger ganz bestimmter Bischofssitz » geworden. Dann ist aus der Schrift nicht zu ermitteln, ob Christus im Zusammenhang mit der Nachfolge des Petrus über das Wie irgendwelche Angaben machte (das göttliche Recht der Nachfolge setzt aber nicht eine unmittelbare göttliche Bezeichnung des Ortes der Nachfolge voraus !). Auch für Jerusalem kann keine einzige besondere Schriftstelle angeführt werden. Aus der rein faktischen Präzedenz darf nicht auf einen qualitativen Vorrang über andere Gemeinden geschlossen werden. Rom ist nicht völlig von den Perspektiven des Neuen Testamentes abwesend, will doch der Redaktor der Apostelgeschichte mit seinem Buch deutlich zeigen, wie das Evangelium Christi von dem einen Zentrum, Jerusalem, zum andern, nach Rom gelangte [17]. Auch gibt der abrupte Abschluß der Apostelgeschichte

[14] Vgl. O. Cullmann : Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zürich 1952, 226-238.

[15] A. a. O. 39-57.

[16] Für eine ausführliche Behandlung dieses Kontroverspunktes vgl. a. a. O. 255-268.

[17] Daß man sich dabei nicht vom weltlichen Ruhm der Metropole täuschen

(vor allem im Zusammenhang mit dem 1. Klemensbrief 5,1–6,2) zu denken. Schließlich ist zu sagen, daß die Nachfolge des Petrus nur de facto an den Bischofssitz von Rom gebunden ist, nicht de iure ; daß eine Loslösung vom Partikularsitz Rom unter Wahrung der Nachfolge denkbar wäre ; daß die tatsächliche Bindung aber – neben der Ehre, die dem « Siegeszeichen » des « Felsens » gebührt – auf starker theologischer Konvenienz beruht, da der Primat ja nicht losgelöst vom Apostelamt der « Zwölf » gegründet wurde. Das Entscheidende aber liegt im inneren Gewicht der an Petrus gerichteten Jesus-Worte. Wie hätte der Apostel sich der unmittelbar von Christus ihm übertragenen Mission aus eigener Initiative entledigen und sein Amt einem anderen Apostel oder einer Gemeinde übergeben können ? Die von Matthäus, Lukas und Johannes bezeugte Petrus-Überlieferung wiegt doch mehr als die Schilderung gewisser vorübergehender Zustände, die wir in der Apostelgeschichte vorfinden. Mit allem dem wollen wir nur sagen, daß ein Erlöschen der Vorrangstellung des Petrus über die Jerusalemer Gemeinde uns viel problematischer vorkommt als die ganze Frage der Nachfolge im Primat überhaupt. Daß aber Cullmann die Schwierigkeit in solcher Weise stellt, mag doch – wofür wir erkenntlich sind – zeigen, daß auch die Frage der biblisch-historischen Grundlage für das Fortdauern des petrinischen Amtes trotz grundsätzlich verschiedenen Ansichten nicht als etwas zum vorneherein Entschiedenes übergangen werden darf.

Obschon wir also das Trennende zwischen Katholiken und Protestanten nicht so zu sehen vermögen wie Cullmann, sind wir ihm doch für die synthetische Fassung der zentralen Probleme dankbar. Allzu oft ja verliert sich die ökumenische Diskussion in fast unübersehbare Einzelfragen. Mehr gedankliche Strenge und Gründlichkeit würde sicher der Brüderlichkeit des Gespräches nicht schaden. Ganz im Gegenteil gehört der Mut zu logischen Konsequenzen nicht weniger als die Offenheit vor sämtlichen Problemen mit zum wissenschaftlichen Ausdruck jener Solidarität, deren Ausprägung in der tätigen Liebe wir von ganzem Herzen wünschen.

ließ, bekunden die gewiß nicht schmeichelhaften Anspielungen auf das « heidnische » Rom. 1. Petr. 5, 13 u. Apk. 17, 5.

Gerard Tannam CSSp

Marienverehrung in der anglikanischen Kirche

In den letzten Jahren konnte man nicht selten bei Mitgliedern der anglikanischen Kirche eine gewisse Besorgnis, ja sogar Enttäuschung feststellen über die unklare, schwankende Haltung ihrer geistlichen Führer bezüglich der Frage der Ehescheidung. Die Anglikaner reagieren ja, wie es ihrem Temperament entspricht, viel empfindsamer auf praktisch-moralische Fragen als auf Probleme mehr theoretischer Natur. Ferner charakterisiert der sogenannte « Geist der Weite » (comprehensiveness), der um der « höheren Einheit » willen stets mehr zu Kompromissen neigt, als klare Entscheidungen fördert, die anglikanische Kirche seit ihrer Entstehungszeit und könnte mit Recht als « formendes Prinzip » ihrer gesamten geschichtlichen Entwicklung gelten. Schon gleich bei der Errichtung der englischen Staatskirche unter Heinrich VIII. ist er am Werk, ebenso bei den lehrmäßigen Abgleitungen, die unter Eduard VI. und Elisabeth I. zur häretischen Kirche führten. Ohne Berücksichtigung dieser stets auf Ausgleich und Vermittlung gerichteten Haltung ist es äußerst schwierig, das Phänomen der anglikanischen Kirche zu verstehen, oder damit verbundene Probleme, in unserm Falle ihre Stellungnahme zur Marienverehrung, richtig einzuschätzen und zu beurteilen. Obwohl Heinrich VIII. die päpstliche Autorität nicht anerkennen wollte und sich selbst als höchste Instanz sowohl in geistlichen als auch in weltlichen Belangen hielt, ließ er doch die eigentlichen Glaubensfragen unangetastet. So war die Kirche Heinrich VIII. nach damaligen Verhältnissen nur eine schismatische, nicht aber eine häretische. Der geistige Einfluß der Reformatoren vom « Festland » konnte sich erst unter Eduard VI. und seiner Schwester Elisabeth durchsetzen. Cramner, der als kirchliche Autorität hinter dem ersten « Book of Common Prayer » (1549) und den 42 Arti-

keln stand, lehnte sich stark an den Calvinismus an. Die von ihm eingeschlagene Richtung drohte zu schroff mit dem überlieferten Glauben zu brechen, ja selbst politische Folgen nach sich zu ziehen. So wurden seine Thesen unter Elisabeth in eine etwas annehmbarere Form gebracht, was dann zu den 39 Artikeln führte, die noch heute die offizielle Grundlage des anglikanischen Glaubens bilden.

In der Tat wurde erst unter Elisabeths Regierung der englische « Weg der Mitte » richtig eingeführt und gefestigt. Ihr gelang es, zwischen dem Glauben ihres Vaters und den calvinistischen Tendenzen ihres Bruders eine eigene, dritte Richtung einzuschlagen. Damit verfolgte sie aber nur das eine Ziel: Festigung der Monarchie. Die religiöse Einheit war eher ein Vorwand dazu. Ebenso war die wiederholte Bestätigung des « Book of Common Prayer » in den Jahren 1559 und 1571 mehr von politischen als von religiösen Interessen inspiriert. Die 39 Artikel und das « Book of Common Prayer » bilden die amtlich anerkannte Grundlage für alle Streitfragen in Glaubensangelegenheiten. Das « Book of Common Prayer » ist das liturgische Handbuch für Klerus und Volk und enthält auch das viel umstrittene Pontifikale für die Weihen in der anglikanischen Kirche. Schon Gladstone bemerkte seinerzeit, daß die 39 Artikel nur ein Durchgangsstadium, den Einbruch « protestantischer » Elemente bedeuten. Das « Prayer Book » galt ihm als Ausdruck « katholischer » Elemente, die nach seiner Auffassung die Kontinuität mit der alten Kirche bewahren. So finden wir also das merkwürdige « Sowohl-als-auch » gleich zu Beginn bei den für Lehre und Kultus grundlegenden Schriften.

Versuchen wir nun anhand dieser beiden Quellen, die offizielle Stellung der anglikanischen Kirche zur Frage der Marienverehrung näher zu bestimmen. Im Artikel 2 (« Vom menschgewordenen Gottessohn ») lesen wir: « Der Sohn ... nahm im Schoße der seligen Jungfrau von ihrem Fleische Menschennatur an, so daß zwei ganze, vollkommene Naturen, die göttliche und die menschliche, miteinander untrennbar verbunden wurden ... » Damit wird Maria traditionsgemäß als Gottesmutter anerkannt, denn das Nizänische, das Athanasianische und das Apostolische Glaubensbekenntnis lassen über die Grundlagen dieser Lehre keinen Zweifel zu. Aber schon ein flüchtiger Blick auf den Artikel 22 zeigt, daß das « protestantische » Element dieser 39 Artikel die traditionelle Marienverehrung zumindest gefährdet. Artikel 22 handelt über das Fegfeuer, verwirft die Verehrung und Anbetung von Bildern und Reliquien, sowie die Anrufung von Heiligen als « törichte Erfindungen,

die nicht in der Schrift begründet sind, die vielmehr dem Worte Gottes widersprechen ». Allerdings gibt es Anglikaner, besonders in der « High Church », die in diesem Artikel keineswegs die Ablehnung der Marienverehrung sehen wollen. T. M. Parker schreibt zu dieser Frage : « Die anglikanische Kirche hat die Muttergottesverehrung nie formell verworfen. Allerdings gab es seit dem 16. Jahrhundert immer nur eine Minderheit, die daran festhielt. Wir müssen uns also vor jeder Verallgemeinerung hüten. Untersuchen wir die Frage möglichst objektiv und unvoreingenommen, so müssen wir zugeben, daß Marienverehrung in der anglikanischen Volksfrömmigkeit eher die Ausnahme als die Regel war. »[1]

Diese ablehnende Haltung gegenüber der Heiligenanrufung scheint der Stellung Marias und der Heiligen im Kalendarium des « Book of Common Prayer » nicht ganz gerecht zu werden. Unter den 17 gebotenen Feiertagen der englischen Kirche finden wir auch zwei Marienfeste : Lichtmeß und Verkündigung. Ihre Vigilien sind Fast- und Abstinenztage. Es fällt einem allerdings auf, daß an diesen Tagen weder die Morgen- noch die Abendandacht (Morning and Evening Prayer) das « Ave Maria » einschließt. Das « Magnificat » hingegen wurde beibehalten (natürlich in englischer Sprache). Das Apostolische Glaubensbekenntnis mit dem « Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine » wird im Gottesdienst von Priester und Volk gemeinsam rezitiert. Sonst gibt es keine Mariengebete und auch im großen Bittgebet (Litany) wird sie nicht angerufen. Was die Abendmahlfeier betrifft, die eine gewisse äußere Ähnlichkeit mit unserer Messe aufweist, so sind Weihnachtspräfation und Weihnachtskollekte die einzigen Stellen, die von der Gottesmutter sprechen. Daß die Muttergottes gerade in der anglikanischen Messe unerwähnt bleibt, wird von manchen gläubigen Anglikanern tief empfunden. « Ich bedaure », schreibt wiederum Parker, « daß Maria, abgesehen vom Credo, im unveränderlichen Meßtext nie erwähnt wird. In den veränderlichen Teilen finden wir den einzigen Hinweis in der Weihnachtspräfation und in der Weihnachtskollekte. Ich bedaure aber auch die Zurückhaltung der römischen Messe, die sich in der Regel mit kurzen Formeln im Kanon und einigen anderen Gebeten begnügt, ohne direkt ein Gebet an sie zu richten »[2].

[1] T. M. Parker : Devotion to the Mother of God, in « Mother of God », hrsg. von E. Mascall, Dacre Press, London 1949, S. 64. — Vgl. auch die Ansprache des Erzbischofes von York Dr. Garbett : Authority, in « Doctrine », SPCK, London 1950, S. 10.

[2] Parker, a. a. O. S. 73.

Die 39 Artikel und das « Prayer Book » zusammen ergeben also eine äußerst geschickte Zwischenlösung. Die Lehre ist offensichtlich häretisch, aber nur selten wagte man, das direkt anzutasten, was vor der Reformation tief im englischen Volke verwurzelt war : die Liebe zur Messe und die Verehrung Marias. Der römische Primat wird einfach mit der Begründung abgelehnt, die Kirchen von Jerusalem, Antiochien und Rom hätten sich de facto geirrt. Neben den genannten Glaubensbekenntnissen hält die anglikanische Kirche noch an zahlreichen äußeren Formen des alten Glaubens fest, besonders in ihrer Liturgie, die viel mit unserer Messe und dem römischen Brevier gemeinsam hat. Der Ausgleich bestand somit vorwiegend darin, den neuen Glauben mit den Formen der alten Liturgie zu umrahmen.

Dies ist in großen Zügen der Werdegang der unter Elisabeth vollzogenen konfessionellen Kompromißlösung, die seither zu manchen für Katholiken unverständlichen Entscheidungen geführt hat, — nicht zuletzt auch in der Frage der Marienverehrung. Ein bekannter anglikanischer Theologe äußerte sich kürzlich wie folgt über die für den Anglikanismus so bezeichnende Geisteshaltung : « Wollten wir die historische Methode (der Geschichte der anglikanischen Lehre) untersuchen, so müßten wir der sonderbaren Tatsache Rechnung tragen, daß die anglikanische Kirche so weit kam, gewisse Glaubensformen, die sie über ein Jahrtausend lang beibehalten hatte, in den nächsten vierhundert Jahren einfach leugnete, oder zumindest von ihnen nichts wissen wollte. Schließlich müßten wir dann auf Grund dieser merkwürdigen Tatsache entscheiden, was ein Durchschnittsanglikaner überhaupt zu glauben hat. » [1]

Die Marienverehrung war in den dreihundert Jahren zwischen der Reformation und der Oxford-Bewegung nie völlig vergessen geblieben. Seit der Veröffentlichung von Wirgmans « The Blessed Virgin and all the company of Heaven » (1913) hat sich die Ansicht, daß es in der anglikanischen Kirche ununterbrochen marianische Schriftsteller gegeben habe, sehr rasch durchgesetzt. Auch Dr. E. Mascall weist in seinem oben zitierten Aufsatz darauf hin. P. G. Corr OSM unternahm es, diese Reihe von marianischen Schriftstellern zusammenzustellen [2]. Seine Datierungsversuche umfassen den Zeitraum vom Ende des 16. Jahrhunderts (Hooker) bis etwa 1720 (Hickes). Die Periode zwischen dem beginnenden

[3] E. Mascall : Dogmatic Theology of the Mother of God, in « Mother of God », S. 49.

[4] Doctrine mariale dans l'Anglicanisme, in « Maria », Bd. 3, Beauchesne, Paris 1954, S. 717.

18. Jahrhundert und der Blütezeit der Marienverehrung in der Oxford-Bewegung verlangt noch weitere Forschungsarbeit. Trotz der allgemeinen Beliebtheit, der sich die These Wirgmans innerhalb des anglikanischen Klerus heute erfreut, dürfen wir aber die Bedeutung und den Umfang dieser marianischen Literatur, die der Oxford-Bewegung vorausging, nicht übertreiben [5].

Mit der Restauration begann auch die bekannte Auflösung der anglikanischen Kirche in drei Hauptgruppen (High Church- Low Church-Moderates). Dieser Auflösungsprozeß zog sich bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts hin. Von diesen drei Gruppen interessiert uns besonders die kleinste, die der Hochkirche, weil sie stets die Kontinuität der anglikanischen Kirche mit der « Ecclesia Anglicana » betonte und sich in der Lehre und in den Kultformen immer möglichst der römischen Kirche angleichen wollte. Aber diese Entwicklung ging nur langsam vor sich, und erst mit dem Beginne der Oxford-Bewegung, in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts, erlangte diese « romanisierende » Bewegung ihre eigentliche Bedeutung. Ein Hauptmerkmal der « High Church » zu dieser und ebenso in der darauf folgenden Zeit war und blieb ihre große Liebe zur Gottesmutter.

Dazu bemerkt Dr. Mascall : « Es war erst die Oxford-Bewegung, die uns wieder zum Bewußtsein gebracht hat, daß ein Christentum ohne Maria nur ein Zerrbild des wahren Christentums sein kann. Dennoch ließ sich von dieser Erkenntnis nur ein kleiner Teil der anglikanischen Kirche beeindrucken, und ohne bei den höheren Stellen Gehör und Verständnis zu finden. Im Gegenteil, diese wiesen die Erneuerungsversuche als gefährlich und undurchführbar ab, und als auch dies nichts fruchtete, ließen sie schließlich die Marienverehrung als eine Randerscheinung gelten. » [6] Zur Zeit eines Newman oder eines Pusey gab es für religiös gesinnte Menschen nur die Alternative : entweder eine liberale, aufgeklärte Haltung zur Religion einnehmen, was notwendig zur Entchristlichung des Landes führen mußte, – oder die wirklichen Grundlagen des christlichen Glaubens neu durchdenken. Aus dem Studium der Christologie der Kirchenväter ging eindeutig hervor, daß die Marienverehrung die beste Sicherung für das Geheimnis der Gottheit Christi bedeutet. So gelang es der Oxford-Bewegung mit Newman, Pusey und Keble ein neues

[5] Vgl. dazu im Sammelband « Queen of the Universe », hrsg. von S. G. Mathews SM, Grail Publications, St. Meinrad, Indiana 1957, den Artikel von G. Corr : The Assumption and the Church of England, S. 70, Anm. 2.

[6] Mascall, a. a. O. S. 48.

Interesse für die Mariologie zu schaffen, und damit begann in der Kirche von England die Marienverehrung neu aufzublühen. Für Newman selber bedeutete die Marienverehrung kein leichtes Problem. Viele seiner Freunde aber, die Anglikaner blieben, schlugen dennoch bezüglich der Glaubenslehren und der praktischen Formen der Frömmigkeit eine durchaus katholische Richtung ein [7].

Seit Newman hat die Marienverehrung besonders in der « High Church » zugenommen. Doch ist es schwierig, auch nur annähernd das Charakteristische und Einheitliche dieser hochkirchlichen Gruppe zu bestimmen. In der anglikanischen Kirche gab es immer einen großen Raum für persönliche Initiative. Die kirchliche Disziplin war stets elastisch, oft konnte die Hierarchie nur mit Mühe ihre Richtlinien durchsetzen. Die im Jahre 1904 eingesetzte « Königliche Komission für Kirchendisziplin » veröffentlichte schon 1906 einen Rapport über Abweichungen von amtlich anerkannten Gewohnheiten und Satzungen der Kirche von England. Darin wurden folgende Punkte besonders hervorgehoben : die Marienverehrung, die Anrufung von Heiligen und das Festhalten an römisch-katholischen Feiertagen, wie Mariä Himmelfahrt und Herz-Jesu Fest [8]. Wie groß die Bedeutung des Anglokatholizismus, die äußerste Rechte der hochkirchlichen Bewegung, auch sein mag, so darf man doch nicht vergessen, daß er im Süden stets einflußreicher war als im Norden, und daß er nach maßgebenden Beobachtern nie Eingang fand bei den breiteren Massen des Volkes.

Dennoch finden wir in dieser Gruppe einige bedeutende Schriftsteller, deren Schriften nicht nur von geistlichem, sondern auch von hohem wissenschaftlichen Interesse sind. Pater G. Corr OSM, ein vorzüglicher Kenner der anglikanischen Kirche, stellt fest, daß die Marienverehrung heute in der Kirche von England weit verbreitet ist ; weiter als die Katholiken es vermuten, und weiter als die Protestanten es zulassen wollen. Obwohl es nur wenige Mariologen im strengen Sinne gibt, wird dennoch der Marienverehrung ein solides theologisches Fundament gegeben. Corr möchte sogar behaupten, daß der anglikanische Glaube gerade in der Marienverehrung seine Lebendigkeit beweise. Eine Einschränkung muß jedoch stets gemacht werden : die marianische Frömmigkeit ist nicht eine öffentlich anerkannte, sondern nur eine private, mag sie auch von Hunderten von Geistlichen gepredigt, und von Tau-

[7] F. J. Friedel : The Mariology of Cardinal Newman, bes. Kapitel 1 und 2.
[8] Encyclopaedia Britannica, Vol. 8, S. 472, Series 1955.

senden von Gläubigen praktiziert werden, oft sogar auf eine Weise, die ein Katholik ohne Einschränkung billigen kann. Das alles gehört zum Paradox des Anglikanismus, so wie er bis in den Alltag hinein gelebt wird. J. Slessor bemerkt dazu mit Recht : die Kirche von England hat viele Theologen, aber keine (einheitlich faßbare) Theologie !

Welches ist nun die Stellung der anglikanischen Hierarchie zur Marienverehrung, und was hindert diese Gruppe an einer Annäherung an die Kirche von Rom ? Die Antwort auf diese Frage kann uns nur die Geschichte der anglikanischen Kirche und der anglikanischen Geisteshaltung geben. Das Hauptziel der Religionsreform unter Elisabeth I. war « Vermittlung ». Die anglikanische Kirche funktioniert noch heute nach demselben Prinzip. In der Tat kann ein « rechtgläubiger » Anglikaner sowohl eine fast katholisch orthodoxe Theologie bekennen – als auch grundlegendste Glaubenswahrheiten, wie z. B. die Gottheit Christi, leugnen. Unter diesen Voraussetzungen ist auch eine positive Marienverehrung mit der antimarianischen Haltung der Bekenntnisschriften vereinbar.

Das Spezifische der anglikanischen Geisteshaltung kann wohl als eine erhabene Mischung von religiöser Toleranz und religiösem Individualismus bezeichnet werden. Der Individualismus wird zwar oft gemäßigt durch die Ehrfurcht vor der Kirche und den christlichen Überlieferungen sowie — in Ausnahmefällen — auch durch eine gewisse Achtung vor der römisch-katholischen Kirche. Nimmt man noch den angelsächsischen Volkscharakter mit seiner Vorliebe für praktisch-konkretes Denken und seinem Mißtrauen gegen jede Art von dogmatisch-unfehlbaren Entscheidungen hinzu, so läßt sich die anglikanische Stellung zu den Dogmen der Unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt Marias ohne große Schwierigkeiten ermessen. Da diese Glaubenssätze vom Prinzip der « Genügsamkeit » der Heiligen Schrift (Art. 5) aus als nicht unbedingt heilsnotwendig erscheinen, und da der Toleranz nach anglikanischer Meinung ein möglichst großer Geltungsbereich zukommt, kann man wenigstens subjektiv die Haltung verstehen, die die anglikanische Hierarchie und das anglikanische Volk dem Dogma von der leiblichen Aufnahme gegenüber einnahm.

Die offizielle Haltung wurde kurz vor der Definition des Dogmas von Erzbischof Garbett von York in einer Ansprache an die « York-Convocation » vom 12. Oktober dargelegt. Dabei sprach er dem Glauben an die Aufnahme Marias in den Himmel jede geschichtliche Grundlage ab. Er führte sogar Schriftstellen an, die sich nach ihm direkt dagegen

aussprechen, wie Joh. 3, 13 und 1 Kor. 15, 23.[9] Der eigentliche Stein des Anstoßes für die Annahme des Dogmas war aber zweifellos die Frage der päpstlichen Autorität. Nach Dr. Garbett: « hat unser Herr die Unabhängigkeit seiner Jünger immer berücksichtigt ».[10] Dann erwähnt er im letzten Paragraphen des Abschnittes über « Lehrautorität » die bekannte Unterscheidung zwischen fundamentalen und sekundären Glaubenswahrheiten: « Nebst den eigentlichen Grundwahrheiten des Glaubens gibt es in der Lehre und in der Praxis noch eine ganze Anzahl zweitrangiger Dinge, die nie als heilsnotwendig angesehen worden sind. Was diese betrifft, gibt unsere Kirche jedem Einzelnen die Freiheit, selber nach bestem Wissen und Gewissen zu entscheiden. Nur soll er sich aber vorher von der Heiligen Schrift und von jenen Lehrern führen lassen, die ihm zu einer richtigen Entscheidung verhelfen können. »[11]

Da es innerhalb der Kirche von England nur wenig Übereinstimmung bezüglich der Lehre und den praktischen Andachtsformen gibt, so wird der beste Weg, sich ein Gesamtbild der heutigen Lage zu verschaffen, darin bestehen, kurz die drei Hauptgruppen und ihre entsprechenden Ansichten der Reihe nach zu durchgehen. Der « Ausdruck » Ansicht scheint in diesem Zusammenhang der beste zu sein, da alle drei Gruppen darauf bedacht sind, Ausdrücke wie « Dogma » oder « dogmatisch » möglichst zu vermeiden, – obschon ihr eigenes Bestehen auf dem Schriftprinzip doch wiederum an « Dogma » erinnert.

1. Die « Low Church » hat mehr vom protestantischen als vom traditionellkatholischen Element in sich aufgenommen. Sie litt schwer unter dem Einfluß der liberalen Theologie. Die von Newman befürchteten Folgen des theologischen Liberalismus machten sich besonders hier bemerkbar, ging doch gerade von dieser Gruppe die schwerwiegende « Entchristlichung » Englands aus. In der « Low Church » wurde Maria kaum angegriffen, besser gesagt, man redete überhaupt nicht von ihr. Ihre Rolle im Erlösungsplan wurde einfach gestrichen. Wo das wahre Verständnis für das Geheimnis der Menschwerdung und der Gottheit Christi verlorengeht, da muß notwendig auch das Verständnis für die Sonderstellung Marias im göttlichen Heilsplan aufhören. In der« Low Church » hat sich das Marienproblem nur selten gestellt, und dann nur, um gegen die « römischen Ansprüche » zu protestieren. Maria ist eine in besonderer Weise begnadete Frau, hat aber weiter keine Bedeutung

[9] Garbett [1] S. 10.
[10] Garbett S. 12.
[11] Garbett S. 14.

für das geistliche Leben. Zahlenmäßig macht die « Low Church » etwa einen Drittel der ganzen anglikanischen Kirche aus.

2. Die zweite Gruppe, die der « Moderates », fürchtet weniger « romanisierende » Einflüsse, ist aber faktisch der katholischen Kirche gegenüber verschlossener als die « Low Church ». Aus diesen Kreisen wird den Katholiken gegenüber oft der Vorwurf der « Mariolatrie » gemacht und nicht selten wird gegen die katholische Anschauung, nach der Maria unter allen Geschöpfen die höchste Ehre zu erweisen ist, energisch protestiert. Aber auch hier gibt es manche Schattierungen, und eine allzu große Verallgemeinerung könnte leicht zu falschen Vorstellungen führen. Gespräche mit der griechischen Kirche haben die « Low Church » in den letzten Jahren für die Frage der Marienverehrung empfänglicher gemacht [12].

3. Die Hochkirche, die dritte Gruppe, nimmt im allgemeinen bezüglich der Lehre eine Haltung ein, die den katholischen Anschauungen sehr nahe kommt. Doch ist, was die Marienverehrung betrifft, zu sagen, daß die theologische Seite des Problems nur von einer relativ kleinen Zahl von Gelehrten und geistlichen Schriftstellern angegriffen wurde. Doch sind in dieser Richtung nicht unbedeutende Bemühungen zu verzeichnen. Anerkannte Theologen, wie z. B. Dr. Mascall, stehen in mariologischer Hinsicht durchaus auf dem Boden der katholischen Überlieferung und verbinden klare theologische Gedankenführung mit einer aufrichtigen und innigen Marienverehrung. Wiederum ist es die griechisch-orthodoxe Kirche, besonders ihre Liturgie, welche auf diese Schriftsteller immer wieder einen bedeutenden Einfluß ausübt. Ein treffendes Beispiel ist das Werk von Maisie Spens: « Receive the Joyfulness of your glory. » [13] Obwohl die Verfasserin ihre Gedanken mehr aus den Texten der griechisch-orthodoxen Liturgie schöpft, scheint sie doch fast sämtliche katholische Lehren und Andachtsformen anzunehmen. Erst wenn sie auf das Dogma der Unbefleckten Empfängnis zu sprechen kommt, wehrt sie sich gegen die « römischen Prätentionen » [14]. Dennoch gaben manche dieser Autoren der Überzeugung Ausdruck, daß die allerseligste Jungfrau in der anglikanischen Kirche nicht entsprechend ihrer Würde als Gottesmutter geehrt worden sei [15].

[12] Maria [4] S. 722.

[13] Hodder and Stoughton, London 1952.

[14] A. a. O. S. 129.

[15] Zwei diesbezügliche Äußerungen mögen genügen. Die erste stammt von einem einfachen Laien, die zweite von einem Mitglied des Klerus. Kurz nach der Definition der Himmelfahrt Marias erschien im « Catholic Herald » folgender Brief:

Wenn es aber darum geht, die päpstliche Autorität in ihrer ganzen Fülle anzuerkennen, dann zögern auch die fortgeschrittensten Anglo-Katholiken eine Haltung einzunehmen, die als « dogmatisch » und « intolerant » interpretiert werden könnte. Einzelne, darunter auch Dr. Mascall, geben zu, daß man aus der Heiligen Schrift die Aufnahme Marias in den Himmel nicht widerlegen kann, – eine negative Haltung, die wir sogar auch in der ersten und zweiten Gruppe finden. Die Überlieferung mag wohl für die Dogmen der Unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt Marias sprechen, für einen Anglikaner aber gehören diese Lehren « nicht in dieser Weise zum christlichen Glaubenssystem, daß einer, der sie verwirft, deswegen nicht mehr Christ genannt werden könnte » [16].

Versuchen wir nun, das Gesagte kurz zusammenzufassen. Trotz des stark « protestantischen » Einschlages der 39 Artikel hat es in der Kirche von England doch stets eine echte, gläubige Marienverehrung gegeben. In den ersten drei nachreformatorischen Jahrhunderten sind es besonders geistliche Schriftsteller, die davon Zeugnis geben [17]. Seit der Oxford-Bewegung wurde Maria auch von dogmatischer, beziehungs-

« Sehr geehrter Herr, es sei mir erlaubt, durch Ihre Zeitung allgemein zur Kenntnis zu bringen, daß ich, ein Mitglied der Kirche von England, mit der Ablehnung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel, so wie sie von den Erzbischöfen von Canterbury und York formuliert wurde, nicht einverstanden bin. Der Papst verdient für seine Liebe zu Maria eher Anerkennung als Kritik. W. H. Woodham, Stanmore, Middx. » Zitiert in : « Queen of the Universe », S. 62. – Das folgende Zeugnis aus dem Klerus gibt die Empfindung mancher anglikanischer Geistlichen wieder und bezeugt zugleich die Genugtuung darüber, daß nach drei Jahrhunderten die Muttergottes wieder zu gebührenden Ehren kommt : « ... lex orandi lex credendi est ! In einer ständig zunehmenden Zahl von Kirchen haben wir jetzt unsere Aves und Salves, unsere Statuen und Kerzen, und unsere Maiprozessionen zu Ehren Unserer Lieben Frau. Das Läuten der Angelus-Glocke ist jetzt ein verbreiteter Brauch, sogar in Bischofskirchen. Allerdings kann man Zweifel hegen, ob den betreffenden Kirchenvorstehern der Sinn dieses Angelus-Läutens klar ist, und ob sie die Gebete, die dabei verrichtet werden, auch wirklich kennen. » – Text bei Mascall [3] S. 48.

[16] Mascall S. 45. – Ähnlich äußert sich auch K. Ross in « Church Times », 31. Okt. 1952, S. 180 : « Der erste Grund weshalb ich nicht römisch-katholisch sein kann, ist die Promulgation des Dogmas vom 1. November 1950 ... Man kann einen Glaubenssatz als wahrscheinlich annehmen, es geht aber nicht an, ihn als heilsnotwendig zu erklären. Jedermann kann nach seinem Gutdünken an die Himmelfahrt Marias glauben. Für den Anglikaner, der daran glaubt, beweist das neue Dogma, daß der Papst dort eine Entscheidung gefällt hat, wo er die Frage hätte offen bleiben lassen, und für den Anglikaner, der nicht daran festhält, daß der Papst nicht unfehlbar ist, auch nicht wenn er ex cathedra entscheidet. »

[17] Vgl. dazu auch Robert Bickersteth : The Blessed Virgin an anglican divines. Catholic Literature Association, 1907 (mit einem Vorwort von Wirgman).

weise patristischer Seite her in ein neues positives Licht gestellt. Selbst in der Gegenwart fehlt es nicht an hervorragenden Gelehrten, Theologen und sogar Exegeten, die zu wichtigen mariologischen Problemen beachtenswerte Aufbauarbeit geleistet haben [18]. Besonders diese letzte Tatsache ist – vor allem im Vergleich zum Protestantismus, wo die Fachtheologen sich bezüglich der Mariologie durchwegs mit minimalistischen Lösungen begnügen – in ökumenischer Sicht entsprechend zu würdigen.

Der wissenschaftlichen Erneuerung geht aber auch eine Wiederbelebung der praktischen Marienverehrung parallel [19]. Nicht selten sind dabei sowohl die äußeren Formen als auch der innere Geist durchaus katholisch [20]. Man könnte in dieser Beziehung auf jeden Fall nicht – wie bei der « evangelischen » Marienverehrung – von einem spezifisch anglikanischen Marienbild reden, das zum katholischen im Gegensatz stünde. Alles, was hier wieder zum Vorschein kommt, sind echte, ungetrübte Spuren der alten « Ecclesia Anglicana ». Wird diese Entwicklung nicht gewaltsam unterdrückt, so wird sie bestimmt nur gute Früchte bringen. (Übers. von S. Dosch OP)

[18] Vgl. z. B. Bede Frost : The Mystery of Mary, Mowbray, London 1938. L. S. Thornton : The Mother of God in Holy Scripture, im oben zitierten Sammelwerk « The Mother of God ». Ferner die wichtigen Studien des führenden Exegeten Edwyn Hoskyns, besonders zum Johannesevangelium : Genesis I-II and S. Johns's Gospel, Journal of Theological Studies 31 (1920) 210-218 und The Fourth Gospel, Faber and Faber, London 1940.

[19] Dazu Norman W. Pittenger : Devotion to the Mother of Christ, Anglican Theological Review 33 (1951) 71-80 und P. Schaefer : Marienverehrung in der anglikanischen Kirche, Eine Heilige Kirche 1955/56, Heft 1.

Eine gute Charakteristik bietet auch Charles Moeller : Mentalité moderne et Evangélisation, Editions de Lumen Vitae, Bruxelles 1955, S. 181-183.

[20] Als Beispiel – und gewissermaßen als Symbol – sei hier an die Wallfahrt nach Walsingham in Norfolk erinnert, wo im Mittelalter eine beliebte Replik des Nazareth-Hauses stand. 1538 wurde das Heiligtum zerstört, im 20. Jahrhundert wieder aufgebaut. Heute stehen dort zwei Gotteshäuser, um sowohl die römisch-katholischen als auch die zahlreichen anglikanischen Pilger zu beherbergen. Vgl. Oxford Dictionary of the Christian Church, London 1957, Art. « Walsingham ».

Meinrad Stéphane Morard OP

Pour repenser la question de l'analogie

Depuis longtemps déjà, par exemple chez Eckhart et autres penseurs du moyen âge, mais surtout depuis le début du siècle, l'analogie tient une grande place dans les spéculations des philosophes et des théologiens. Mais l'interprétation de l'analogie semble être souvent fort compliquée et l'on peut éprouver le besoin de tirer au clair les imprécisions ou les confusions qui pourraient subsister encore dans ce domaine [1].

Aristote aborde cette question pour la première fois, semble-t-il, au début des *Catégories* en distinguant *les objets* de la pensée en trois classes : celle des synonymes (συνώνυμα : univoques), celle des homonymes (ὁμώνυμα : équivoques) et celle des paronymes (παρώνυμα) que nous laissons de côté pour le moment. Il ajoute lui-même dans la suite aux deux premières classes d'objets celle des objets qui ne sont ni univoques ni équivoques et que l'on a appelés plus tard analogues, en généralisant une expression d'Aristote lui-même.

Les scolastiques, traitant à leur tour des mêmes problèmes, ne parlent plus *d'objets* (χρήματα), mais de *termes* (ὀνόματα) univoques, équivoques et analogues, et distinguent, dans leur souci d'exactitude, les termes : les univoca, equivoca et analoga (nomina) et leurs objets respectifs : les univocata, equivocata et analogata (objecta). On a passé ensuite, par l'entraînement de la vitesse acquise, à une division similaire des concepts eux-mêmes en concepts univoques et concepts analogues, c'est-à-dire en concepts à sens unique et en concepts à sens multiple. Et c'est ainsi qu'on rencontre fréquemment aujourd'hui chez des philosophes de toute école la mention de « mehrdeutige Begriffe », de concepts à multiple sens. Personne cependant n'a jamais eu l'idée de parler pour autant de concepts équivoques.

[1] Communication faite à la Société de Philosophie de Fribourg en sa séance du 23 janvier 1958.

Le concept d'être, en particulier, serait un exemple typique de concept à multiple sens. *C'est précisément sur cette sorte extraordinaire de concepts que va porter principalement l'essai de mise au point* que nous voudrions vous soumettre, en nous inspirant uniquement des données objectives que présente l'exercice normal de la parole et de la pensée chez les hommes de notre temps. Cette méthode nous permettra peut-être d'éclaircir et de simplifier en même temps le problème de l'analogie.

I. Les trois espèces de termes

Suivant l'usage devenu classique nous distinguons donc avec les scolastiques les termes ou les noms en termes univoques, équivoques et analogues.

On appelle univoques les termes ou les noms qui sont employés couramment dans un seul et unique sens (ὁ λόγος ὁ αὐτός – ratio significata per nomen simpliciter eadem), par exemple : serpent à sonnettes, kangourou. En philosophie, comme du reste dans le langage courant, les termes vraiment univoques sont rares.

On appelle équivoques les termes ou les noms qui sont employés couramment dans deux ou plusieurs sens n'ayant aucune connexion entre eux (ὁ λόγος ἕτερος – ratio significata per nomen simpliter diversa nec ullo modo una), par exemple : bière, dans le sens de boisson et dans le sens de cercueil. Ici, la pluralité des sens est purement fortuite ou arbitraire (chez Aristote, ce sont : τὰ ἀπὸ τύχης ὁμώνυμα).

On appelle analogues les termes ou noms qui sont employés couramment dans deux ou plusieurs sens connexes entre eux, parce qu'ils se rattachent tous, d'une manière ou d'une autre, à un même sens qui est le sens principal (κύριος λόγος) du terme en question. Il règne ainsi une certaine unité entre les sens divers que l'usage donne aux termes analogues ; leurs multiples sens sont unis entre eux par leur connexion avec leur sens principal (ὁ λόγος ἁπλῶς μὲν ἕτερος, κατὰ δέ τι ὁ αὐτός – ratio significata per nomen simpliciter quidem diversa, secundum quid autem una). Tous les termes analogues ont :

1. *Un sens principal* qui constitue le sens propre du terme ; ce sens n'est pas nécessairement le sens primitif du terme en question, mais le sens dans lequel il est principalement employé.

2. *Des sens secondaires* qui constituent les sens dérivés du terme et qui se rattachent d'une manière ou d'une autre au sens principal dont ils dépendent.

Nous distinguons trois espèces de termes analogues, suivant les trois principales sortes de connexion que les sens dérivés ou secondaires peuvent avoir avec le sens principal. Mais, avant de les exposer, notons dès maintenant que chaque sens non seulement des termes équivoques, mais tout autant des termes analogues (λόγος, ratio significata, νόημα) constitue un concept distinct et qu'il ne peut absolument pas être question d'un concept ayant plusieurs sens, d'un concept qui serait équivoque ou analogue à la manière d'un vocable. Un seul et même concept a nécessairement un seul et même sens ; il n'est précisément pas autre chose qu'un seul et même sens. C'est là un point qu'il ne faut jamais perdre de vue dans la question de l'analogie qui est une analogia *nominum*, comme disait Cajetan, des termes et non des concepts.

II. Les trois espèces de termes analogues

Nous avons donc d'abord : 1° les termes *analogues par métaphore* (analogia metaphorae), lorsque le sens secondaire ou dérivé est simplement évoqué ou suggéré par le sens principal. Et nous avons alors le *sens figuré* (image, métaphore, symbole au sens moderne) où la connexion du sens secondaire avec le sens principal est constituée par simple association d'idées à base objective ou affective. Ce seraient : τὰ ὁμώνυμα κατὰ μεταφοράν. Mais Aristote n'en fait pas expréssement mention. Cette analogie joue un rôle capital dans la poésie, tout spécialement dans la poésie symbolique (Mallarmé, Baudelaire, Rimbaud). Dans le langage de tous les jours, le lys signifie au sens figuré, par évocation, la pureté, la rose signifie de la même manière, la beauté, la violette la modestie, l'agneau l'innocence, le loup l'acharnement, le chien la vileté, le tigre la cruauté et enfin le lion la fierté ou le courage, comme dit dona Sol à Hernani dans la pièce de Victor Hugo : « Vous êtes mon lion superbe et généreux. »

Nous avons ensuite : 2° les termes *analogues par attribution* (analogia attributionis), lorsque le sens secondaire résulte d'un rapport déterminé de cause ou d'effet (but) avec le sens principal (avec son objet) dont le nom lui est, par suite, pour ainsi dire, attribué. Et nous avons alors

ce que nous voulons appeler le *sens relatif* où la connexion avec le sens principal est constituée par un rapport de dépendance. Ce sont, d'après Aristote : τὰ ὁμώνυμα τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἕν : par relation à une même cause (ab uno) ou à un même but (ad unum) EN. A 1096 b 27).

Nous avons enfin : 3º les termes *analogues par proportion* (analogia proportionis), lorsqu'il y a proportion entre le sens secondaire et le sens principal. Et nous avons alors le *sens analogique* où la connexion des sens est constituée par une similitude d'état, de situation, de fonction, de rapport avec le sens principal. Ce sont, chez Aristote : τὰ ὁμώνυμα κατὰ ἀναλογίαν : par proportion (EN. A 1096 b 28). C'est de ce dernier texte que provient l'appellation d'analogue pour les termes qui ne sont ni univoques ni équivoques. Saint Thomas et les Thomistes préfèrent parler ici de proportionnalité, c'est-à-dire d'égalité entre deux proportions, parce qu'ils prennent proportion dans le sens de rapport. Mais, en mathématiques du moins, une proportion est précisément l'égalité de deux rapports entre eux.

Exemple : Santé – Sain. Au sens propre, santé = bon état et fonctionnement d'un organisme vivant · et sain = organisme vivant doué de santé.

Au sens figuré, on appellera sain ce qui évoque l'idée d'un organisme sain, ce qui donne une impression de santé. La langue de Baudelaire est saine. – Les couleurs de Rubens sont saines.

Au sens relatif, on parlera d'une nourriture saine, c'est-à-dire favorable à la santé (τῷ πρὸς ἕν), ou bien d'une respiration saine, c'est-à-dire qui manifeste la santé (τῷ ἀφ' ἑνός).

Au sens analogique, on parlera d'une âme, d'une intelligence, d'une doctrine saine, c'est-à-dire dont l'état est le même, toutes proportions gardées, que celui d'un organisme sain. C'est ainsi qu'on dit par manière de proverbe : Mens sana in corpore sano. La santé de l'âme consiste dans un état de l'âme, toutes proportions gardées, identique à l'état qui constitue la santé du corps.

a) *Le sens figuré* s'applique à tous les objets susceptibles d'être évoqués ou suggérés dans l'esprit par l'objet qui répond au sens propre du terme, en raison d'une association plus ou moins spontanée avec ce dernier. Cependant, il s'en faut de beaucoup que toutes les associations d'images ou d'idées servent en fait à établir le sens figuré.

D'après Aristote (Περὶ μνήμης II, 451 b 19-20), l'association se fait ou par ressemblance ou par contraste ou par contiguïté (ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς). C'est l'association par ressemblance qui joue

ici le rôle principal. La ressemblance évocatrice peut être objective ou affective ; objective = ressemblance de l'aspect extérieur ; affective = ressemblance de l'impression produite, du sentiment éprouvé. Cette dernière est la plus poétique parce qu'elle suscite mieux que le simple aspect des choses les impressions de l'âme qui y correspondent. « L'expression poétique d'une chose par son symbole est particulièrement heureuse lorsqu'elle évoque en même temps que la chose toutes les résonances sentimentales qui lui font écho. » Exemple : le vers de Victor Hugo à l'adresse de Pétrarque : « Ton beau *style étoilé* de *fraîches* métaphores » (Chants du crépuscule XXXIV), qui contient trois termes analogues : style – étoilé – fraîches, le premier appartenant au sens relatif et les deux autres, au sens figuré. Autre exemple, dans les « Contemplations : » « Mors » : « Je vis cette faucheuse ... Derrière elle ... Un ange souriant portait la gerbe d'âmes » (Contemplations IV, 16). Voir encore Baudelaire, Les Phares et Verlaine, Les Voix (Sagesse).

Notons qu'il n'est pas toujours facile de distinguer nettement le sens figuré et le sens analogique ; dans certains cas, ils semblent se confondre, par exemple joyau : un joyau de la littérature, un joyau de l'histoire, un joyau d'architecture.

b) Le sens relatif et le sens analogique sont d'une importance capitale dans l'évolution naturelle de la signification et de l'usage des mots, tout particulièrement dans la constitution du langage philosophique.

Le sens relatif ne présente pas de difficultés spéciales.

Le sens analogique est plus intéressant. C'est celui qui permet d'appliquer le même terme à des objets proportionnels, correspondants, parallèles à l'objet désigné par le sens propre du terme. Exemple : forme, au sens propre et premier = contour extérieur d'un corps ou d'une solide, *détermination* externe superficielle ; dans un deuxième sens = caractère ou qualité d'un être, *détermination* interne secondaire ; dans un troisième sens = nature ou essence d'un être, *détermination* interne fondamentale. D'où nous déduisons spontanément un sens général (sens large) de forme : *détermination d'un être*, quelle qu'elle soit.

III. Sens analogique et concept analogique

Entre le sens propre et les sens figurés, comme aussi entre le sens propre et les sens relatifs d'un même terme, il n'est guère possible de dégager un sens général unique également applicable à tous les objets correspondants.

Par contre, il est possible, d'abord 1° d'établir un sens général unique également applicable à tous les objets des divers sens relatifs d'un même terme. Ainsi, tandis que sain au sens propre se dit de ce qui possède la santé, sain au sens relatif se dira également de tout ce qui se rapporte à la santé, soit comme cause ou moyen (πρὸς ἕν : ad unum), soit comme effet ou signe (ἀφ' ἑνός : ab uno). Sain au sens propre : tout ce qui jouit de la santé. Sain au sens relatif : tout ce qui se rapporte à la santé.

Mais surtout il est possible 2° de former un sens général unique qui s'applique également à tous les objets et du sens propre et du sens analogique du même terme, sens qui constitue ce qu'on appelle le *sens large* de ce terme (nous venons d'en donner un exemple) ; c'est le sens qui s'applique à tous ces objets en tant que chacun présente l'état, la condition ou relation sur quoi repose l'analogie (la proportion) entre le sens propre du terme et son sens analogique.

Nous avons alors un *concept analogique* (= sens large du terme en question) qui s'applique à tous les objets analogues, proportionnels entre eux en raison d'une même situation, fonction, condition, relation, etc.

Ces concepts analogiques, applicables à tous les » porteurs » d'une fonction ou situation ou relation identique, réalisée dans des êtres dont la nature peut être par ailleurs diverse à l'extrême, et qui leur sont applicables en tant que ces êtres sont tels, ces concepts, dis-je, sont particulièrement importants en métaphysique. Etre, essence, existence, cause, forme, acte, puissance, substance, accident pris au sens large, sont autant de concepts analogiques. Saint Thomas donne volontiers comme exemple la vision prise au sens large de connaissance en général, la vision au sens propre désignant la perception visuelle, en quoi il s'inspire d'Aristote EN. A 1096 b 29 : ὡς ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς : l'intelligence est dans l'âme ce que la vue est dans le corps.

Essence, par exemple, signifie ce qui constitue fondamentalement le mode propre d'être et d'agir d'une réalité. Si diverses que soient les essences selon les diverses réalités dont elles sont l'essence, elles exercent toutes cette même fonction de fonder respectivement leur mode d'être et d'agir : c'est ainsi qu'elles vérifient toutes, nonobstant leur diversité, une même notion proportionnelle, la notion d'essence.

A ces concepts analogiques fondés sur la *silimitude proportionnelle* de leurs multiples objets, on oppose les concepts que nous voulons appeler *univoques* fondés sur la *similitude naturelle* de leurs objets. Les objets du concept univoque ont la même nature, ils sont uniformes. Les objets

du concept analogique peuvent être de la nature la plus diverse, ils ne sont pas uniformes, ils sont multiformes, mais ils présentent une même situation ou relation et sont ainsi proportionnels entre eux. L'exemple majeur du concept analogique est la notion universelle d'être réel = « étant » = tout *ce* qui *existe* (exister désignant l'existence réelle). Nous prenons ici « être » au sens distributif : *un être*, et non pas au sens collectif : *l'être* ou la totalité des êtres. Cette notion universelle se vérifie identiquement en Dieu, dans les créatures spirituelles, dans les créatures corporelles, dans les accidents respectifs de ces créatures, bien qu'il y ait une diversité totale entre la nature de Dieu et celle des créatures, entre la nature des esprits et celle des corps, entre la nature de la substance et celle des accidents, etc. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette question capitale.

IV. Le concept analogique

Il faut bien se garder d'assimiler *terme* analogue à sens multiple et *concept* analogique comme on pourrait assimiler terme univoque et concept univoque. Un concept ne peut pas être analogue comme l'est un terme, car un concept, qu'il soit univoque ou analogique, n'a qu'un seul et même sens, ou plutôt, nous le répétons, n'est qu'un seul et même sens.

Un concept univoque est un concept qui se vérifie dans tous les objets qui ont une même nature ou générique (mammifère) ou spécifique (cheval). Le concept analogique, par contre, se vérifie dans tous les objets qui présentent une même condition, fonction, situation, ou un même état – *un même rapport* – réalisé dans des êtres dont la nature peut être par ailleurs complètement diverse ; et il se vérifie dans ces objets en tant que tels, c'est-à-dire précisément en tant qu'ils présentent ce même rapport.

Il va sans dire que ce rapport, quel qu'il soit, doit être défini par le concept en question, sans quoi ce dernier serait vide de sens et, par le fait même, inexistant. Il ne suffirait donc pas de dire, comme on le fait parfois : l'essence de Dieu est à Dieu ce que l'essence de l'homme est à l'homme (exemple précédent) ou la perfection de Dieu est à Dieu ce que la perfection de l'homme est à l'homme (exemple suivant). Il faut de plus préciser en quoi consiste le rapport similaire visé dans chacun de ces cas. De même encore il ne suffit pas de dire : l'intelligence est dans l'âme ce que la vue est dans le corps (exemple d'Aristote). Il faut évidemment savoir en outre et concevoir ce que signifie cette ressemblance. Sans cela on parlerait pour ne rien dire.

Un exemple typique de concept analogique est la notion générale de perfection et de parfait. Il s'agit d'un concept exclusivement analogique.

Perfection (forme abstraite de la notion) = plénitude d'être et d'agir qui convient à un être, quel qu'il soit par ailleurs, selon sa nature. Il est clair que cette plénitude comporte un « remplissage » aussi divers qu'est diverse la nature de l'être dont il s'agit. Elle consiste dans un état qui peut être réalisé dans des êtres de nature aussi diverse que l'on voudra, avec des « éléments ou ingrédients » aussi divers que les natures auxquelles ces êtres appartiennent.

Parfait (forme concrète de la notion) est l'être qui possède ou présente la plénitude d'être et d'agir qui lui convient d'après sa nature. Il s'agit manifestement d'êtres dont la nature pourra être diverse à l'extrême, mais qui, malgré cette diversité, présentent un même état, *l'état de plénitude*. Il y a entre eux non pas identité de nature, mais identité analogique, c'est-à-dire identité d'état ou de condition : le même rapport d'adéquation entre ce qui leur convient d'après leur nature et ce qu'ils possèdent ou présentent effectivement. Qu'il s'agisse d'une molécule de protéïne, d'un germe de blé, d'une plante, d'une bête, d'un homme, d'un ange ou de Dieu, le rapport exprimé dans le concept analogique de parfait est le même chez tous ces êtres.

Perfection en général : Plénitude d'être et d'agir conforme à la nature d'un être. C'est là le concept analogique de perfection : perfection au sens large.

Perfection absolue : Plénitude d'être et d'agir conforme à la nature de l'être absolu, infini, renfermant sans exception ni restriction en une seule et unique perfection simple toutes les valeurs d'être et d'agir. Nous n'avons plus ici un concept analogique mais la notion la plus complète que nous puissions former de Dieu = actus purus. C'est le plus univoque des concepts, puisqu'il ne peut s'appliquer qu'à un seul être absolument unique.

Perfection limitée : Plénitude d'être et d'agir conforme à la nature d'un être relatif, limité, renfermant toutes les valeurs d'être et d'agir à sa mesure. Nous avons ici le concept analogique de perfection dans l'ordre des créatures.

En résumé : un concept *univoque* présuppose l'uniformité des objets auxquels il s'applique (une même nature) ; un concept *analogique*, par contre, peut s'appliquer à des objets sans aucune uniformité, pourvu qu'il règne entre eux une certaine proportion, c'est-à-dire qu'ils présentent un même rapport (une même condition).

V. L'analogie de l'être

La notion universelle d'être réel, prise au sens distributif (étant = ce qui est – id quod est), est un concept analogique. Tout être réel, chaque « ce » qui « existe réellement », *si prodigieusement divers qu'il puisse être* par rapport aux autres êtres, possède et présente : 1° l'état caractérisé par « ce » (id, aliquid) en tant qu'objet réellement distinct de tout autre : il a son essence propre, son Sosein et 2° la situation caractérisée par « est » (existe réellement) en tant qu'objet réellement donné : il a son existence propre, son Dasein.

Cet état et cette situation sont identiquement communs (similitude proportionnelle ou similitude de condition) à tous les êtres réels. Chaque être réel possède ou présente son essence et son existence, est un « qui » propre doué d'« existence » propre. Quand on parle de *l'analogie de l'être* et qu'on souligne avec insistance – comme le font tous les philosophes avertis, surtout quand ils abordent la question de l'être souverain qui est Dieu – le caractère analogique (non univoque) de la notion d'être, on entend rappeler *une vérité capitale de la métaphysique :* à savoir, que la diversité des êtres réels considérés dans leur ensemble est si grande *qu'elle exclut toute communauté de nature ou d'essence entre eux tous* et qu'elle *interdit* de concevoir l'être réel en général comme une *nature générique* déterminable par des différences ultérieures à telle ou telle nature spécifique dans le cadre du même genre : *Ens non est genus. L'être n'est pas un genre.*

Identifier l'être en général à une certaine nature générique, comme celle, par exemple, de l'être corporel, conduirait logiquement à une sorte de panthéisme. Il y aurait alors entre Dieu et les créatures une nature commune identique, à savoir la prétendue nature générique d'être. Il y aurait donc nécessairement ou quelque chose de proprement divin dans les créatures, ou quelque chose de proprement créé en Dieu, la nature générique d'être étant réalisée identiquement en Dieu comme dans les créatures, et dans les créatures comme en Dieu.

L'identité commune à tous les êtres qui permet de leur appliquer à tous *le même concept d'être réel* (donc le même sens du mot être) n'est pas une identité de nature ou identité naturelle, mais une simple identité de rapport (état, situation, condition) ou identité proportionnelle.

La grande tentation du métaphysicien est d'uniformiser l'être. C'est ce que font les panthéistes en attribuant au créateur et aux créatures

sinon une même substance, du moins une seule et même nature ; les matérialistes en identifiant l'être au corps, les spiritualistes en l'identifiant à l'esprit, les positivistes en l'identifiant aux événements de l'expérience etc. Autant de conséquences d'un même péché originel qui consiste à méconnaître l'analogie de l'être [2].

VI. Formation de la notion d'être réel

On forme, semble-t-il, une notion univoque par comparaison : en comparant, par exemple, la nature des hommes et la nature des bêtes, en fixant dans un concept *ce qu'elles ont de semblable*, et en laissant de côté *ce qu'elles ont de différent* (= abstraction), nous formons la notion univoque d'animal (notion générique).

Ce n'est pas de la même manière, en tout cas, que nous formons la notion analogique d'être réel, car si nous prenons les êtres réels dans leur ensemble, de l'atome à Dieu, on ne peut pas distinguer d'une part ce que leurs natures ont de différent, et d'autre part ce que leurs natures ont de semblable, car leurs natures sont entièrement diverses.

[2] Quand nous parlons couramment d'identité de nature ou d'identité de condition, d'identité naturelle ou d'identité proportionnelle, il ne s'agit jamais d'une *identité réelle* impliquant une seule et même réalité présente dans les objets dits identiques, mais d'une identité idéale n'impliquant pas autre chose qu'une exacte similitude entre des objets entièrement distincts les uns des autres.

L'« identité » sur quoi repose le concept univoque d'homme, par exemple, par rapport à Pierre et à Jean, consiste dans une similitude exacte de nature entre Pierre et entre Jean.

L'identité sur quoi repose le concept analogique d'être réel par rapport à Dieu et aux créatures consiste dans une similitude exacte de condition. C'est ce qu'Aristote précise fréquemment quand il distingue entre des objets ταὐτὰ τῷ λόγῳ ἢ τῷ εἴδει et un objet ταὐτὸ τῷ ἀριθμῷ, entre ce qui est logiquement identique et ce qui est numériquement identique – distinction parallèle chez lui à la distinction entre τὰ καθόλου = les universels, et τὰ καθ' ἕκαστον = les singuliers. Cette distinction est décisive contre le réalisme exagéré qui prend au pied de la lettre l'identité de nature exprimée dans le concept univoque (ou l'identité de condition exprimée dans le concept analogique), comme s'il s'agissait chaque fois d'une seule et même réalité individuelle. Seule l'identité numérique (τὸ ἀριθμῷ ἕν) comporte une seule et même réalité individuelle. L'identité logique (τὸ λόγῳ ἕν) ne comporte qu'une similitude exacte de nature ou de condition entre des réalités individuelles entièrement distinctes les unes des autres. Ainsi quand nous parlons d'identité de nature ou condition, d'une même nature ou condition, nous entendons simplement une *similitude* de nature ou de condition. Nous avons longuement exposé cette question ici même (FZPT 1958, 297-316) dans notre discussion avec Dr Ottokar Blaha.

Mais, cependant, si diverses que soient leurs natures, les êtres réels se ressemblent tous quant à cette condition que chacun d'eux a son essence propre et son existence propre : l'essence qui en fait un objet réellement distinct de tout autre et l'existence qui en fait un objet réellement donné. A cet égard, ils sont tous semblables entre eux et nous les concevons sous une même notion analogique, en raison précisément de cette similitude universelle qui n'est pas une similitude de nature, mais une similitude de condition, une similitude proportionnelle. On pourrait dire, à ce point de vue, que la notion d'être réel se forme elle aussi par abstraction.

Toutefois, les choses se passent en réalité d'une manière beaucoup plus simple et spontanée, d'une manière si simple et si spontanée que nous ne nous en apercevons même pas. Dès la première élaboration consciente d'une idée par notre esprit, la notion d'être est déjà présente d'une manière pour ainsi dire concomitante. Quand nous voulons, en effet, préciser le contenu de nos idées des choses et des personnes, nous disons toujours « quelque chose qui », « un être qui », « celui qui ». L'idée d'être est comme le cadre obligatoire, toujours le même, parfaitement neutre d'ailleurs, dans lequel viennent s'insérer les notes qui nous servent à marquer la diversité des êtres. Il faut donc que la notion d'être soit la première notion qui se forme dans notre esprit. Nous la concevons en effet, sans nous en rendre compte, dès l'éveil de l'esprit, par simple attention intelligente aux données expérimentales, en pensant tout spontanément, bien avant de pouvoir l'exprimer : « Ah ! », c'est-à-dire « voilà quelque chose » (voilà = existence ; quelque chose = essence). Ensuite nous pensons avec la même spontanéité : « Voyons ce que c'est ». L'existence, par contre, n'est jamais mise en question dès le début ; il faut l'expérience de la disparition ou de l'illusion pour qu'elle soit spécialement reconsidérée.

Notons à ce propos que notre notion universelle d'être implique, c'est-à-dire présuppose *ontologiquement*, *in ordine essendi*, notre capacité de formation intelligente des concepts à partir des perceptions intelligentes de l'expérience et notre capacité d'expérience intelligente ainsi que, d'autre part, les données de l'expérience, sans parler de l'influence divine que tout cela présuppose. Mais *logiquement*, *in ordine cognoscendi* cette même notion ne présuppose rien d'autre que notre expérience intelligente de quelque donnée expérimentale, comme nous venons de l'indiquer.

Notons encore ceci : la réalité des créatures implique, c'est-à-dire

présuppose *ontologiquement, in ordine essendi,* la réalité du Créateur dont elle dépend totalement comme de sa cause première. Le passage psychologique de la connaissance de la réalité des créatures à celle de la réalité première et nécessaire présuppose *ontologiquement, in ordine essendi,* les capacités de connaissance, de conception, de jugement et de raisonnement propres à notre intelligence et la présence à celle-ci des réalités de l'expérience – évidemment, encore une fois, avec le fondement ontologique suprême de tous ces facteurs dans la causalité divine. Mais *logiquement, in ordine cognoscendi,* il ne présuppose que les concepts et les liaisons de concepts de notre intelligence avec les connaissances correspondantes à partir des perceptions intelligentes de l'expérience : notions d'être, d'être contingent, d'être nécessaire conçu spontanément par opposition au contingent, principe de causalité qui en résulte et rattache l'être contingent à l'être nécessaire comme à sa cause, etc.

VII. Les divers concepts d'être

Le concept *distributif* d'être, un être, un *ce* qui *est,* concept que je forme spontanément dès ma première perception intelligente d'une réalité, à un moment où je ne sais encore rien de Dieu, est un concept « ouvert » ou, si l'on préfère un concept « passe-partout » *qui n'implique en particulier* pas plus l'être divin qu'un autre être comme *tel* ou *tel être,* mais qui, dès ce moment, *peut être vérifié par n'importe quel être* du plus infime au plus sublime en raison même de son ouverture et toujours dans le même sens explicite de « un *ce* qui *est* ».

Le concept *collectif* d'être, la totalité de ce qui est ou l'ensemble des êtres, est un concept ultérieur. Il est bien différent du premier puisqu'il exprime et comprend explicitement, bien que d'une manière confuse, toute la diversité des êtres. A ce titre, il implique *dans sa totalisation explicite* l'Etre divin aussi bien que les autres êtres de la réalité, l'un et les autres figurant, mais seulement d'une manière confuse, dans la totalité qu'il exprime.

Ce qui peut prêter à méprise dans deux concepts aussi différents, c'est qu'on parle couramment *de l'être* sans préciser toujours si l'on entend parler de *tout l'être,* c'est-à-dire de *tous* les êtres à la fois ou de *tout être,* c'est-à-dire de *chaque* être.

Il va sans dire que le concept collectif d'être ne peut se vérifier dans aucun des êtres mais seulement dans l'ensemble des êtres.

Mais on peut aussi parler *de l'être* pour signifier *le tout de l'être*, l'Etre en soi, c'est-à-dire l'être de tous les êtres, condensé pour ainsi dire dans une seule et même idée. Nous avons alors le concept *emphatique* ou, si l'on veut, *absolu d'être*, un concept ultérieur qui présuppose l'appréhension et la prise en considération globable de la multiplicité et de la diversité des êtres. Une telle notion « hyperbolique » de l'être est évidemment « grosse » de l'Etre divin comme des êtres créés, qu'elle présuppose. A cet égard ce n'est pas une notion « ouverte » mais une notion « close », encore que son contenu, dans sa confusion englobante, si exhaustif qu'il veuille être, reste implicite jusqu'à en être opaque. Mais cette notion ne peut être affirmée telle quelle d'aucun être réel en particulier ni même de l'ensemble des êtres. Tout au plus pourrait-elle être appliquée, mais non sans précautions, à l'Etre divin. De fait, l'Etre divin est inclus dans la confusion de l'être ainsi compris par essence, c'est-à-dire en vertu de lui-même, tandis que les êtres créés y sont inclus par participation, c'est-à-dire non en vertu d'eux-mêmes, mais en vertu de la cause qui leur donne l'être. Mais à parler exactement ni l'Etre divin ni les êtres créés ni l'ensemble de l'Un et des autres ne *sont* l'Etre pris dans ce sens comme ils sont des êtres ou, respectivement, tous les êtres. Pris dans ce sens absolu l'Etre est une idée à la manière de Platon qui ne peut être affirmée que d'elle-même. Cf. Euthydème, 301 a : Nombreux sont les καλά. D'où la question : ἆρα ἕτερα ὄντα τοῦ καλοῦ ἢ ταὐτὰ τῷ καλῷ ; et la réponse : ἕτερα αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ . . . « Sont-ils distincts du beau lui-même ou lui sont-ils identiques ? *Ils sont en tout cas distincts du beau en soi*, mais une certaine beauté est présente à chacun d'eux. »

Par contre le concept *distributif* d'être se vérifie dans chaque être particulier, chacun d'eux est un être et le concept *collectif* d'être se vérifie dans l'ensemble de tous les êtres qui seul est tout l'être, c'est-à-dire tous les êtres à la fois. Mais, pour le redire encore, le concept *absolu* d'être signifie le tout de l'être, c'est-à-dire, l'être de tous les êtres comme une sorte de concentré idéal, fictif, « imaginé » après coup par l'intelligence en veine d'invention ; il ne se vérifie ni dans chaque être ni dans tous les êtres à la fois, il plane pour ainsi dire au-dessus de chacun et de tous [3].

[3] D'après une opinion hautement autorisée et fort répandue *intra et extra muros*, le concept distributif d'être renfermerait dans sa compréhension *actu implicite* toutes les diversités de l'être, toutes ces diversités étant elles-mêmes également de l'être. Mais nous croyons à notre grand regret que cette opinion se heurte à des difficultés insurmontables. Un pareil concept ne pourrait être affirmé d'aucun être : ni de l'Etre divin, car ce serait lui attribuer l'être des créatures ; ni de n'importe quel être créé, car ce serait lui attribuer et l'être des autres créatures

Ne confondons pas ce concept absolu d'être avec le concept de l'*Etre absolu*, c'est-à-dire de l'Etre dont l'actualité d'être et d'agir est indépendante de toute cause et de toute condition. Ce concept, fruit suprême de la métaphysique parvenue au terme de ses investigations, s'applique exclusivement à un seul et même être d'une parfaite unicité : Dieu, l'Acte Pur, dont l'autonomie et la plénitude d'être et d'agir exclut jusqu'à l'ombre même d'une restriction : *ens sibi plene sufficiens et in nullo deficiens*. Nous retrouvons ici le plus univoque des concepts déjà signalé précédemment. Il ne sera pas inutile, notons-le en passant, de bien retenir cette notion intégrale de l'Etre divin, si éminemment positive *quoad rem significatam*, pour couper court aux entraînements abusifs de la théologie *apophatique*.

Remarquons encore pour prévenir toute confusion que par être nous n'entendons ni l'essence ni l'existence (essentia – esse) mais la compénétration mutuelle d'essence et d'existence qui constitue chaque être réel dans sa réalité propre.

VIII. L'analogie entre Dieu et les créatures

Entre Dieu, Perfection absolue, et les créatures, perfections limitées, règne une double analogie :

1. *L'analogie de proportion*, que nous venons d'exposer, en tant que les créatures sont comme Dieu des « qui » individuels (même état) doués d'existence (même situation) en qui se vérifie la notion analogique d'être réel. Cette vérification du même concept analogique d'être

et l'être du Créateur. On sait en effet que le prédicat doit se vérifier dans le sujet selon toute sa compréhension.

La raison qu'on avance en faveur de cette opinion soulève sans doute un problème assez délicat de logique, celui du rapport de l'être à ses inférieurs, rapport qui n'est pas celui d'un genre à ses espèces suivant le schéma par trop rudimentaire de l'arbre de Porphyre, d'autant moins que l'être, comme nous l'avons montré, n'est pas un genre. Mais elle n'est pas décisive. Sinon il faudrait en dire autant du concept de vie organique ou d'animalité, toutes les diversités respectives étant tout aussi bien de la vie organique ou de l'animalité. Telle quelle cette raison ne prouve pas que les diversités de l'être sont contenues dans la *compréhension* du concept d'être, mais prouve simplement qu'elles tombent toutes sous son *extension*. Saint Thomas lui-même souligne, à l'occasion de la manière la plus formelle, la stricte neutralité du concept distributif d'être. « Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit additionem, ita non includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis » (De ente et essentia, c. 6, éd. Roland-Gosselin 38,8). En d'autres termes, le concept distributif d'être n'inclut ni exclut aucune des diversités de l'être.

en Dieu et dans les créatures n'infirme aucunement la transcendance infinie de Dieu, car elle ne comporte aucune similitude naturelle (de nature) mais une simple similitude proportionnelle (de rapport). La nature divine n'en reste pas moins absolument et totalement diverse de celles des créatures et il ne reste pas moins vrai, pour citer un texte cher au P. Przywara SJ, que « inter creatorem et creaturam non potest tanta silimitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda » (Conc. Lateran. IV 1215 cf. Denzinger 432 in fine). Car leur similitude est une similitude proportionnelle, tandis que leur dissimilitude est une dissimilitude totale de nature.

2. *L'analogie d'attribution,* en tant que Dieu étant l'Etre Souverain, Unique au degré suprême d'unité (Plotin l'appelle τὸ ἕν), tous les autres êtres, sans exception, dépendent de Lui ((ἀφ' ἑνός) et lui sont subordonnés (πρὸς ἕν) quant à la totalité de ce qu'ils sont, de ce qu'ils ont et de ce qu'ils font : ils sont totalement par Dieu, Cause efficiente – d'après Dieu, Cause exemplaire – pour Dieu, Cause finale.

La première analogie seule fonde une notion analogique d'être également applicable à Dieu et aux créatures.

La deuxième analogie exigerait deux notions distinctes : celle de « l'Un » auquel se rapportent tous les autres, et celle des « relatifs à l'Un », seule applicable aux autres.

Dieu étant l'être au sens propre, les créatures ne seraient alors des êtres que dans le sens relatif de « dépendances de l'Etre », existant par l'Etre et pour l'Etre, ou plutôt, les créatures étant des êtres au sens propre du mot – car dans notre langage et dans notre pensée être se dit des créatures avant qu'il se dise de Dieu – Dieu ne serait alors un être que dans le sens relatif de cause souveraine efficiente, exemplaire et finale des êtres.

Ainsi le grand philosophe Juif, Maïmonide (1135-1204), ne considérant que la seule analogie d'attribution, pensait que Dieu n'est pas un être au sens propre, mais au sens relatif de cause des êtres. Il semble s'être inspiré des indications d'Aristote (Mét. 1003 a, 33 ss.) qui ne mentionne (à cet endroit) que la seule analogie d'attribution : l'être au sens propre est la substance, les autres êtres sont dits êtres en raison de leur relation à la substance. Eckhart est toujours resté enlisé dans cette difficulté, aggravée chez lui par d'autres théorèmes thomistes mal compris.

Nous ne nous dissimulons pas que certaines des vues exposées dans notre communication peuvent soulever des objections auxquelles il ne sera pas précisément facile de répondre.

IX. Notice historique

Au point de vue historique, toutes les théories scolastiques concernant les termes univoques, équivoques et analogues, de même que celles qui concernent les concepts univoques et analogiques, semblent dériver de l'enseignement de Speusippe, le neveu et successeur de Platon, né vers 414, qui dirigea l'Académie de 347 à 338. Speusippe, dans ses efforts méthodiques pour constituer un savoir universel, avait établi un double inventaire des choses : *un inventaire ontologique*, d'après leurs ressemblances et différences (τὰ ὅμοια καὶ τὰ ἀνόμοια), et *un inventaire terminologique*, d'après leurs dénominations (voir Zeller, Philosophie der Griechen 3. Bd, 997, 1 qui donne les références essentielles).

Aristote[4], et ses disciples après lui, se sont inspirés de ce double inventaire dont il est possible sinon probable que Platon ait eu l'initiative, en le simplifiant d'une part et en le développant d'autre part. De là, d'abord le système des *catégories* (genres suprêmes) et leurs subdivisions par genre et différence et, ensuite, le système des *choses synonymes, homonymes et paronymes* (nous n'avons pas encore parlé de ces dernières), tel que nous le trouvons au premier chapitre des *Catégories*, complété par d'autres indications occasionnelles. Ce dernier système n'est pas, *encore une fois, un système des termes,* comme celui que nous venons d'exposer, mais un système des choses [5] quant à leurs dénominations (contrairement à ce que pense Zeller 1. cit.).

Speusippe distinguait les choses en deux classes : celle des *tautonymes* (ταυτώνυμα) désignées par le même vocable, et celle des hétéronymes (ἑτερώνυμα) désignées par des vocables différents.

Les choses ou idées tautonymes se divisaient, pour Speusippe, en synonymes et homonymes suivant qu'elles étaient désignées par le même nom pris dans le même sens = synonymes = univocata (même ὄνομα et même λόγος) ou par le même nom pris dans des sens différents = homonymes = equivocata (même ὄνομα, mais autre λόγος).

Aristote a développé la théorie des choses homonymes en distinguant les homonymes ἀπὸ τύχης : a casu, les homonymes τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι

[4] Les principaux textes d'Aristote sur l'analogie sont : 1) Catégories ch. 1 ; 2) Métaphysique l. IV (Γ) ch. 1, 1003 a 33 - b 13 (cf. l. XI (K) ch. 3, 1060 b 32-1061 a 15) ; l. VII (Z) ch. 4, 1030 a 32 - b 3 et l. IX (θ) ch. 1, 1046 a 4-10 ; 3) Eth. Nicom. l. I (A) ch. 4, 1096 b 26-31.

[5] Platon déjà parlait *d'objets* homonymes, par exemple *Lois* 757 b 1 : δυοῖν γὰρ ἰσοτήτοιν οὔσαιν, ὁμωνύμοιν μέν.

ἢ πρὸς ἕν : ab uno vel ad unum et les homonymes κατὰ ἀναλογίαν : secundum proportionem. (EN. 1096 b 26/29 cf. Met. θ 1046 a 4/9).

Les choses hétéronymes étaient pour Speusippe, ou proprement *hétéronymes* (ἰδίως ἑτερώνυμα) lorsque les noms différents étaient pris chaque fois dans un autre sens (autre ὄνομα et autre λόγος) ou bien *polyonymes* (πολυώνυμα) lorsque les noms différents avaient tous le même sens ou, du moins, désignaient le même objet (autre ὄνομα, mais même λόγος), ou enfin *paronymes* (παρώνυμα) : choses désignées chacune par un autre nom, dans un autre sens, mais où le nom et le sens dérivent d'un même nom et d'un même sens. Aristote, au début des Catégories, ne cite de cette deuxième classe que les paronymes, sans faire aucune mention des hétéronymes et des polyonymes. Exemple de choses, paronymes : sain ; santé, sanitaire, sanatorium, assainir, etc. . .

Aristote complète cette classification par une troisième et dernière classe de choses, celles qui n'avaient pas de nom chez les Grecs de son temps : les *anonymes* (ἀνώνυμα), qu'il a fréquemment l'occasion de signaler dans ses traités de biologie, de psychologie et de morale. cf. EN. II (B) 1107 b 2 : πολλὰ δ' ἐστὶν ἀνώνυμα : beaucoup de ces objets sont anonymes. D'après l'index de Bonitz – Index aristotelicus – Aristote mentionne une quarantaine de fois des objets anonymes.

Toutes les fois qu'Aristote emploie la terminologie de Speusippe, il s'agit de choses et jamais de termes équivoques, univoques ou analogues. Quand il veut parler de termes à sens multiples, il parle de πολλαχῶς λεγόμενα. Son livre V (Δ) de la Métaphysique consiste dans une liste de termes dont les sens sont multiples. Plus exactement l'adjectif ὁμώνυμος se dit chez Aristote uniquement des objets, mais l'adverbe ὁμωνύμως (λέγεσθαι) se dit des vocables. Et il en est de même pour συνώνυμος, ici toutefois l'adverbe employé par Aristote n'est pas συνωνύμως mais ὡσαύτως ou καθ' ἕν par exemple Met. 1030 a 34.

Cependant, cas unique, au livre III de la Rhétorique (1404 b 37 à 1405 a 2), nous lisons le texte suivant qui se meut dans une tout autre ligne, dans la ligne, peut-on dire, de notre terminologie moderne. Il y a là un problème historique. Les Anciens avaient déjà observé que ce texte ne cadre pas avec la terminologie habituelle d'Aristote, surtout pas avec celle du premier chapitre des Catégories.

Τῶν δ' ὀνομάτων τῷ μὲν σοφιστῇ ὁμωνυμίαι χρήσιμοι (παρὰ ταύτας γὰρ κακουργεῖ), τῷ ποιητῇ δὲ συνωνυμίαι · λέγω δὲ κύριά τε καὶ συνώνυμα οἷον τὸ πορεύεσθαι καὶ τὸ βαδίζειν · ταῦτα γὰρ ἀμφότερα καὶ κύρια καὶ συνώνυμα ἀλλήλοις.

« Pour ce qui est des noms, leurs homonymies sont utiles au sophiste qui s'en sert pour ses artifices trompeurs ; leurs synonymies, par contre, sont utiles en poésie. Je veux parler ici des mots qui, pris dans leur sens propre, ont le même sens (κύρια τε καὶ συνώνυμα) comme aller et marcher. L'un et l'autre de ces termes sont pris au sens propre et sont synonymes entre eux. »

Il est clair qu'ici homonyme se dit non des choses, mais des termes à sens multiples, et synonyme se dit également non pas des choses, mais, comme dans notre langage d'aujourd'hui, de termes différents pris dans le même sens. Ces termes synonymes correspondent aux choses polyonymes de Speusippe.

En grec, polyonyme est une épithète fréquente des dieux et surtout de Zeus, comme, par exemple, dans l'hymne de Cléanthe :

> Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς ἀεί,
> Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν,
> Χαῖρε.

« O toi, le plus glorieux des immortels, Zeus aux multiples noms (polyonyme), maître éternel de l'univers, auteur et chef de la nature, qui gouvernes tout par tes lois, je te salue ! » Dans le Περὶ τοῦ κόσμου 401 a 12, attribué à Aristote, mais d'une époque bien postérieure sans doute, il est dit de Dieu : Εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι. « Dieu est unique, mais il porte de multiples noms. »

Basil Hofstetter

Zur St. Galler Barockscholastik

Die Barockscholastik ist immer noch zu wenig erforscht. Gründliche Arbeiten darüber sind selten. Neuerdings hat P. Iso Müller OSB die Bedeutung der « Disentiser Barockscholastik » ausführlich dargelegt [1]. Die Studie regte die folgenden Zeilen an, die nicht die ganze St. Galler Barockscholastik ins Licht setzen können, aber doch ein Zentralproblem behandeln wollen, die Frage nämlich, ob *P. Coelestin Sfondrati*, der 1687 die Würde eines Abtes und 1695 die eines Kardinals erhielt, aber schon 1696 starb, wirklich der Verfasser des *Cursus theologicus S. Galli* war, wie das in der gesamten Literatur behauptet wird.

Die Lehrrichtung der St. Galler Philosophie und Theologie war wesentlich bestimmt durch die Schulen, an denen die St. Galler Dozenten ihre Studien gemacht hatten, und durch die Zeitrichtung, welche damals fast alle Hochschulen beherrschte [2]. Die Äbte Joachim Opser (1577-94), Bernhard Müller (1594-1630) und Gallus Alt (1654-87) hatten selbst in Paris, Dillingen oder Rom ihre theologischen oder kanonistischen Studien bei Jesuiten gemacht und sandten als Äbte auch fast ausnahmslos ihre Konventualen an die Hochschulen der Gesellschaft Jesu. Die zum Teil noch erhaltenen zahlreichen und sorgfältig geschriebenen Pariser Kolleghefte waren geeignet, nicht nur ihren Besitzern als Vorlesungstext zu dienen, sondern auch bei späteren Benützern die Jesuitenrichtung in Kraft zu erhalten [3]. Der Cursus theologicus in gratiam et utilitatem fratrum religiosorum S. Galli, der 1666-1670 in 10 kleinen dicken Bänden erschien, ist denn auch von Abt Gallus den Jesuiten der Freiburger

[1] Zeitschrift f. schweiz. Kirchengeschichte 52 (1958) 1-26, 151-180.

[2] Vgl. darüber die Angaben bei K. Eschweiler : Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts. Spanische Forschungen 1 (1928) 253-325.

[3] R. Henggeler : Professbuch der Abtei St. Gallen (1929) S. 252 f., 257-285.

Universität zur Begutachtung vorgelegt worden und behandelt alle umstrittenen Fragen im Sinne der zeitgenössischen Jesuitenschule. Der Cursus beruht auf Vorarbeiten der Patres Tutilo Gebel, Joachim Müller, Desiderius Eberli und Augustin Zagot [4]. Wie das Vorwort sagt, hatte das Handbuch die Absicht, das zeitraubende Diktieren und Korrigieren der Diktate in Wegfall zu bringen. Daher wurden einfach die Vorlesungen der damaligen St. Galler Professoren gedruckt. Obwohl im Vorwort möglichste Freiheit von allen extremen Schulmeinungen in Aussicht gestellt wurde, wird in entscheidenden Problemen (Praescientia futurorum contingentium, praedestinatio ad gloriam, efficacia divinae gratiae usw.) der meist dürftig skizzierten thomistischen Lehre regelmäßig die von den Jesuiten vertretene Ansicht gegenübergestellt und verteidigt: « haec nobis est amplectenda ! »

An sich wäre es nun schon merkwürdig, wenn Sfondrati, der im jugendlichen Alter von 16 Jahren am 6. Mai 1660 die feierliche Profeß ablegte und dann in den folgenden 6 Jahren vor allem Philosophie, Theologie und Kirchenrecht studierte, schon 1666 – mit 22 Jahren – mit einem so umfangreichen Werk an die Öffentlichkeit getreten wäre. Wohl kam P. Coelestin als Diakon im Herbste 1667 als Lehrer der Theologie nach dem Stifte Kempten [5]. Das war in der Barockzeit so Brauch, daß die Theologie-Absolventen gleich ihre neue Wissenschaft weiterzugeben hatten [6]. Aus der Kemptener Periode stammt Sfondratis erste Publikation. Während im Cursus Sangallensis nur einfach die « S. Theologiae Professores » zeichnen, trägt nun dieses Werk den Namen seines Verfassers. Es lohnt sich die Mühe, den langen Titel des seltenen Opus näher anzusehen: « Sacrum secretum angelica Divi Thomae doctrina revelatum contra visiones et phaenomena recentiorum sive physica sacramentorum causalitas, quam scholastico expositam conflictui sub directione R. Fr. Caelestini Sfondrati Monachi Diaconi Monasterii Sangallensis SS. Theologiae Professoris in Ducali Basilica Campidonensi publice propugnabunt Rev. religiosi ac praenobiles F. Wolfgangus, F. Benedictus et doctissimus D. Joannes Megglin, SS., Theologiae candidati Anno 1668 ». Es handelt sich also um eine der ungezählten damals üblichen Disputationen, die vom Professor selbst sorgfältig ausgearbeitet und von einem oder mehreren Schülern in öffentlicher, oft sehr feier-

[4] Ildefons von Arx: Geschichte des Kantons St. Gallen III (1813) 272; Henggeler l. c. 314, 326 f.

[5] Henggeler l. c. 328-331.

[6] I. Müller: Disentiser Barockscholastik, l. c. 2, 13.

licher Disputation verteidigt wurden. Dabei übernahm der Professor selbst die Rolle des Opponenten. Solche Disputationen mit vollem Text oder in der summarischen Form von Thesen-Blättern sind in unseren Bibliotheken noch zahlreich vorhanden [7].

Auffallend ist nun, daß P. Coelestin in diesem Erstlingswerk in scharfem Gegensatz zum gleichzeitig entstehenden Cursus theologicus Sangallensis die thomistische These der physischen Wirksamkeit der Sakramente verteidigte und zwar in sehr solider und entschiedener Weise. Welchem Einfluß diese selbständige Stellungnahme zu verdanken ist, läßt sich leider nicht mit Sicherheit feststellen. Möglicherweise war in Kempten, wie in den meisten bayrischen Abteien des 17. Jahrhunderts unter dem Einfluß Salzburgs und aus einem vielfach genährten Gegensatz zur Gesellschaft Jesu [8], die thomistische Richtung die bevorzugte, in der sich Sfondrati sofort zurechtfand. Aber vermutlich wurde Sfondrati, dessen überragende Begabung und seltene Geistesschärfe von seinem Abt und seinen Mitbrüdern so oft gerühmt wurde, schon in St. Gallen selbst durch die Einseitigkeit und die zuweilen auffallend unwissenschaftliche Parteinahme der dortigen Theologiedozenten von selbst zu einer kritischen Einstellung gegenüber der dort vertretenen Schulrichtung gedrängt. Vielleicht nahm er in Kempten die akademische Freiheit mit Freuden wahr, um seine eigene Überzeugung zu äußern. Auf jeden Fall stellt diese Erstlingsarbeit des vierundzwanzigjährigen Diakons eine in ihrer Kürze und treffenden Art hervorragende Monographie über ein jahrhundertlang umstrittenes Problem dar. Zugleich ist es ein Zeugnis von der Belesenheit des Autors und seiner begeisterten Verehrung des hl. Thomas, « ad cuius doctrinam calamum nostrum inflectimus tam inviolabiliter quam solsequia ad suum solem ».

Jeden Zweifel aber, ob Sfondrati den Cursus theologicus verfaßt habe, verbannt der Briefwechsel Sfondratis mit José Saenz de Aguirre, dem bekannten Benediktinertheologen aus Spanien, der 1686 den Kardinalspurpur erhielt und 1699 starb [9]. Dieser hervorragende Dogmatiker

[7] R. Henggeler : Schweizerische Thesen-Blätter. Zeitschrift f. schweiz. Archaeologie und Kunstgeschichte 10 (1948) 77-86.

[8] Darüber M. Sattler : Collectaneen-Blätter zur Geschichte der ehemaligen Benedictiner-Universität Salzburg (1890) S. 20, 31, 77, 116, 147 f. – P. Volk OSB : Ein Säkularisationsplan sämtlicher deutscher Benediktinerklöster zu Anfang des 17. Jahrhunderts. Studien und Mitteilungen z. Gesch. d. Bened.-Ordens 47 (1929) 146-156.

[9] Lexikon für Theologie und Kirche I (1930) 151.

schrieb am 4. Februar 1689 an Sfondrati: « Ich kann nicht umhin, meinem Schmerze Ausdruck zu verleihen, den ich bei der Lektüre des sanktgallischen Theologie-Cursus schon früher empfunden habe. Darin muß ich ohne Abstrich die widerwärtige Lehre jener Schule erkennen, welche die augustinische und thomistische Doktrin übergeht, ja ablehnt. Ich schäme mich, daß sich Theologen unseres Ordens und eines so berühmten Klosters so benehmen, während doch fast alle andern Theologen dagegen sind. Ich mag nicht glauben, daß Du an dieser Ausgabe irgend einen Anteil hast, da Du doch der Doktrin der Heiligen Väter und der alten Lehre unseres Ordens zugetan bist, die alles andere überliefert haben, aber niemals an jene scientia media oder an den Probabilismus in der Moral gedacht haben. Beides nämlich wurde von hundert anderen importiert oder aufgedrängt » [10]. Ebenso offen und klar war die Antwort von Sfondrati am 28. Februar 1689: « Was den St. Galler Cursus anbetrifft, ist dieser von unseren ältern Patres verfaßt worden, welche bei den Jesuitenpatres ihren Studien oblagen, sodaß sich Ihre Eminenz nicht wundern muß, wenn er (Cursus S. Galli) deren Meinung verrät. Von einer Anteilnahme daran bin ich weit entfernt und bin auch beim Dozieren der Theologie offen davon abgewichen und habe mich zur Lehre des hl. Thomas frei bekannt. Wie das gerne so zu geschehen pflegt, erlitt ich dabei viele Verfolgungen, aber sie erreichten nur, daß unsere Jugend und die Nachfolger im Lehramte überall zur Fahne des hl. Thomas übergingen. In unserem Kloster wie überhaupt in dieser ganzen Kongregation wird keine andere Lehre vorgetragen » [11]. Aus diesem Brief ergibt sich, daß Sfondrati am Cursus theologicus völlig unbeteiligt war und schon am Anfang seines theologischen Wirkens in Kempten den Thomismus vertrat.

Aus dem Briefe wird dann klar, daß Sfondrati auch kein gemäßigter Probabilist und Bellarminanhänger [12], sondern ein ganz überzeugter

[10] Stiftsbibliothek St. Gallen, Analecta P. Franz Weidmann Cod. 1500 S. 60; Henggeler l. c. 180.

[11] Stiftsarchiv St. Gallen Bd. 242, S. 51. Sfondrati an Kardinal Aguirre: « Cursum Sangallensem quod attinet, is a Senioribus Patribus confectus fuit, qui studiis apud Patres Societatis operam dederunt, ut mirari Eminentia Vestra non debeat, si istorum sententiam redolet. Tantum vero abest, ut ego partem aliquam in eo habuerim, ut potius cum Theologiam docerem, palam ab eo discesserim et sententiam Divi Thomae professus fuerim; unde, ut fieri amat, multae mihi persecutiones, sed nihil aliud profecere, quam ut nostri juvenes ac secuti postea professores passim ad signa S. Thomae transierint, nec alia in nostro Monasterio totaque hac Congregatione sententia docetur ».

[12] Dazu vgl. z. B. P. Muschard: Das Kirchenrecht bei den deutschen Bene-

und entschiedener Gegner dieses Moralsystems war. Wörtlich schreibt er : « Den Probabilismus habe ich immer bekämpft, wie Ihre Eminenz aus der beiliegenden Disputation ersehen kann, die ich in Salzburg verfaßte, als ich auf der dortigen Universität das Kirchenrecht lehrte, obgleich ich damals, eingedenk meines Vorhabens und meines Berufes (als Kanonist), sparsamer Argumente aus der Theologie schöpfte » [13]. Das hier zitierte Werk ist kein anderes als die Disputatio juridica in praesumptione fundata (Salzburg 1681 und 2. Auflage in Salem 1718). Unmittelbar anschließend fährt Sfondrati fort : « Nun bereite ich eine andere Dissertation vor, in welcher ich auf weiterer Basis die schlimmen Folgen und das Absinken von Sitte und Religion bekämpfe, die aus dem Probabilismus für die Kirche entstanden sind. Sie wirken später weiter, bis alle menschlichen, natürlichen und göttlichen Gesetze zusammenstürzen, wenn nicht dieser Wildbach des Wahnes zur rechten Zeit noch aufgehalten wird » [14]. Diese zweite Dissertation scheint heute nirgend mehr vorhanden zu sein, existierte aber noch (als Manuskript), als Papst Klemens XI. ein vollständiges Verzeichnis der gedruckten und handschriftlichen Werke Sfondratis herstellen ließ (1720). Das steht auf jeden Fall fest : Sfondrati war kein Probabilist, wie Muschard behauptet hat. Als die Universität Freiburg im Breisgau wegen des Krieges nach Konstanz verlegt werden mußte, suchte er mit allen Kräften, mit Briefen an den Wiener Nuntius und an den Kaiser, zu erreichen, daß die Theologie oder doch wenigstens die Moral Dominikanern übertragen werde, um so den Probabilismus von der Universität auszuschließen [15].

diktinern und Zisterziensern des 18. Jahrhunderts. Studien und Mitteilungen z. Gesch. d. Bened.-Ordens 47 (1929) 259, Anm. 64 : « Als Moraltheologe huldigt der Fürstabt dem geläuterten Probabilismus ». S. 255, Anm. 44 : Auch Reding, Sfondrati und Paulus Mezger sind ja Probabilisten, also Repräsentanten der jesuitischen Gewissenslehre von der « ratio recta' ... »

[13] Stiftsarchiv St. Gallen Bd. 242, S. 51 zum 28. Febr. 1689 : « Probabilismum ego semper persecutus sum, ut Eminentia Vestra videre poterit ex Disputatione, quam adjungo, quamque Salisburgi institui, dum Sacros Canones in illa Universitate docerem, quamvis tunc temporis parcius ex Theologia argumenta libaverim, quippe memor instituti et professionis meae ».

[14] l. c. « Nunc quoque aliam Dissertationem adorno, in qua latissime pessimos effectus prosequor, cladesque morum ac Religionis, quae ex Probabilismo in Ecclesiam fluxere, profluentes deinceps usque ad omnium legum humanarum, naturalium ac divinarum profligationem, nisi hic torrens opinandi mature sistatur ; ostendoque etiam remedia ».

[15] Die Korrespondenz des Abtes befindet sich im Stiftsarchiv St. Gallen. Henggeler, l. c. 179.

Wie sehr unser Abt ganz in der thomistischen Welt lebte, zeigt nicht zuletzt die *Innocentia vindicata*, an der er schon 1689 arbeitete, die aber erst 1695 gedruckt wurde. Obwohl der Aquinate in seiner Summa die unbefleckte Empfängnis Mariae nicht lehrte, versucht hier Sfondrati nachzuweisen, wie das ganze theologische System und die verschiedenen Aussagen über die Muttergottes, wie sie St. Thomas bietet, logisch zu Ende gedacht die Anerkennung der Immaculata Conceptio eigentlich ergeben oder geradezu fordern würden. Das ist doch ein Beweis fast blinder Liebe und Verehrung zum Fürsten der Scholastik.

Wie selbständig Sfondrati gegenüber der Gesellschaft Jesu stand – obwohl zwei seiner Brüder diesem Orden beigetreten waren – ergibt auch sein 1684 herausgekommenes *Regale Sacerdotium*, worin er die französischen Jesuiten wegen ihrer gallikanischen Haltung kritisierte. Das geschah noch deutlicher in der *Gallia vindicata* von 1687, die gegen den Erzgallikaner und Exjesuiten Maimbourg geschrieben war und offen bedauerte, daß die Gesellschaft Jesu so sehr für den französischen König und gegen die Rechte des Papstes eintrete. Manche « reizende » Briefe von Jesuiten finden sich darüber in der Korrespondenz Sfondratis.

Einzig das letzte Werk Sfondratis hat über seine Gesinnung eine Verwirrung geschaffen, der *Nodus praedestinationis dissolutus*, der erst nach dem am 4. Sept. 1696 erfolgten Tode des Kardinals im Verlaufe des Jahres 1697 in Rom erschien. Offensichtlich hat Sfondrati als kranker Mann in Rom das Werk begonnen, Texte aus den verschiedensten Autoren zusammengeschrieben und mit Glossen versehen, aber das ganze Material unvollendet gelassen, als ihm der Tod die Feder aus der Hand riß. Wie wir aus den Briefen und Erinnerungen seines Sekretärs P. Hermann Schenk wissen, hat ein Franziskaner die Überarbeitung unternommen und zwar im skotistischen und agressiv antijansenistischen Sinne. Das Werk sticht von allen andern Werken Sfondratis durch seine unklare, unausgeglichene Art, seine unreife und ziellose Themastellung heraus. Da es zudem mit den Jansenisten ungnädig umging, wurde es bald sehr scharf angegriffen. Jansenisten, aber auch Bossuet persönlich, suchten auf allen römischen Verbindungswegen seine Verurteilung zu erreichen, während andererseits Fénelon seine Verteidigung unternahm. Nichts ist ungerechter, als Sfondratis Geist oder Bedeutung nach diesem posthumen Opus zu beurteilen. Überhaupt wird es notwendig sein, nicht einzig vom französischen Standpunkt aus den St. Galler Theologen und Kirchenfürsten zu behandeln, wie das noch in neuester Zeit ge-

schehen ist [16]. Als Gegner der Gallikaner und Jansenisten hat Sfondrati geradezu wesentliche Verdienste, die zwar zeitgebunden sein mögen, aber doch nachhaltig waren [17]. Es wäre sehr zu wünschen, wenn der ganze Fragenkomplex um den Nodus praedestinationis, der ja eine Reihe von Verteidigungs- und Gegenschriften auslöste, ausführlich klargelegt würde.

Vorliegende Zeilen dürfen indes doch sicher gezeigt haben, daß Sfondrati von Anfang an trotz der andersgerichteten sanktgallischen Tradition ein überzeugter Anhänger des strengen linientreuen Thomismus war.

[16] Dictionnaire de Théologie catholique XIV (1941) 2010-2017.

[17] J. Hälg: Coelestin Sfondrati, Fürstabt von St. Gallen und Kardinal (1644-1696). Apologiegeschichtliche Studie über dessen Bedeutung im Kampfe der Kirche gegen den Gallikanismus (theol. Diss. Gregoriana, Rom 1942), S. 21-47.

Besprechungen

Hl. Schrift

Bauer, Johannes B. : Bibeltheologisches Wörterbuch. — Verlag Styria, Graz 1959. 859 S.

Es scheint langsam Mode zu werden, bedeutendere exegetische Neuerscheinungen dadurch in empfehlende Erinnerung zu rufen, daß man gegenüber früheren Generationen zunächst einmal alles bisher Gewesene in lärmendem Steilstieg mehr oder weniger überrennt. Was der Bauer, der als verantwortlicher Herausgeber zeichnet, in der Einleitung zum vorliegenden bibeltheologischen Wörterbuch offenbar auch praktiziert, belichtet er doch dessen aktuellen Wert unter anderm durch den ziemlich wegwerfenden Hinweis auf die exegetischen Mängel der « vorgekauten, spekulativ überreizten (dogmatischen) Handbücher». Doch er hätte dies besser nicht getan. Denn abgesehen von der immerhin etwas gewagten Stilblüte sind vorgekaute Spekulationen ganz einfach ein innerer Widerspruch, wie jeder Philosophiestudent im 1. Semester ihm schlagend beweisen könnte. – Und was dann das eigentliche, in die obige Sentenz verfrachtete Anliegen betrifft, so wird man bei einer objektiven Konfrontierung der modernen Exegese mit der ebenfalls modernen Dogmatik zugeben müssen, daß auch letztere in steigendem Maße darum ringt, sich zu einem vertieften biblischen Verständnis durchzusetzen. Freilich bleibt hier noch vieles zu tun, weswegen Bauer mit Recht die Autorität Pius XII. zu seinen Gunsten engagieren kann. Aber er unterschlägt dabei, daß der gleiche Papst im Laufe seines Pontifikates auch sehr viele dringliche Vorbehalte an die Adresse der Bibelwissenschafter in seine Rundschreiben aufgenommen hat und es darum wohl fraglich bleibt, in welchem Raum die von ihm erwähnten « bitteren Erfahrungen » Roms drückender waren.

Eine weitere, wenngleich in ganz andere Richtung weisende Eigentümlichkeit in dem etwas merkwürdigen Beweisverfahren Bauers ist der Rückgriff auf die Theologie der Väter, die wir in unserem jetzigen konkreten Zusammenhang lieber nicht hätten Revue passieren lassen. Denn ihre (der Väter) Bedeutung liegt darin, authentische Kronzeugen des Glaubens der Kirche, nicht aber kritische Beweisquellen in einem auf die letzte Spitze der gegenwärtigen Forschung emporgetriebenen exegetischen Standardwerk zu sein. Oder will Bauer uns beispielshalber die Homilie Gregors zum 1. Advent als lebendige Bibeltheologie empfehlen ? Vielleicht ! Doch

in diesem Falle ist mir die « tote » Bibeltheologie der vorgekauten, spekulativ überreizten Handbücher immerhin noch lieber.

Wer aufgrund solcher Feststellungen das Vorfeld der eigentlichen Diskussion mit gewissen Ressentiments verläßt, um sich in das Studium dieses Buches zu verlieren, wird angenehm überrascht. Denn er gewinnt den Eindruck einer wenigstens teilweise hochwertigen Leistung. Führende Spezialisten mit manchmal recht klingendem Namen haben sich in die mühevolle Arbeit geteilt. Sie wählen aus der reichen Ideenwelt der Offenbarung besonders wichtige biblische Grundbegriffe aus und suchen deren Inhalt aus der Gesamtschau beider Testamente dem Leser begreiflich zu machen, um so die private Lektüre der Schrift anzuregen und überdies dem Künder des Wortes brauchbares Material in die Hände zu spielen. Sie sind also von einem äußerst praktischen Anliegen erfüllt, dessen Zeitnähe wohl von niemandem bestritten wird und dessen Realisierung in diesen Blättern tatsächlich auf weite Strecken hin glücklich gelungen ist, weswegen man den Verfassern aufrichtig einen glücklichen Bucherfolg wünscht.

Im einzelnen sei folgendes notiert :

1. Warum gibt man diese Neuerscheinung eigentlich unter so einem irreführenden Titel in Umlauf ? Eine Enzyklopädie ist doch kein Wörterbuch und Rahmenartikel, die in einer flächenhaften Ausdehnung von ca. 30 bis 40 Seiten aufscheinen (vgl. etwa den Begriff des Mysteriums oder jenen andern von der Liebe), lassen sich sicher nur bei deutlicher Vergewaltigung des allgemeinen Sprachgebrauches unter solch einen literarischen Generalnenner katalogisieren. Schärfere Stilisierung in der Namengebung könnte darum bestimmt nichts schaden, besonders zu einer Zeit, die punkto Kurswert der Begriffe bedenklich in die Grenznähe einer inflatorischen Katastrophe geraten ist.

2. Was ist eigentlich Bibeltheologie ? – Sicher eine verhängnisvolle Frage, wenn man überlegt, daß unser Buch nur bibeltheologische Aussagen machen will und Bauer überdies in seiner großangelegten Einführung ausdrücklich zu einer Wesensbestimmung der zur Frage stehenden Disziplin ansetzt. – Aber in Wirklichkeit befriedigt weder das eine noch das andere. So enttäuscht schon der oben erwähnte introduktorische Versuch einer Definition, dem man an sich gespannt entgegensieht. Denn was hier nicht ohne Pathos vorgelegt wird, greift kaum über gelegentliche embryonale Ansätze in Lymbis Abrahae hinaus. Aber auch die dann einsetzende Artikelfolge bringt uns unter diesem Blickpunkt weder in ihrer horizontalen noch in ihrer vertikalen Anlage einer Lösung wesentlich näher. Es ist ja bei bestem Willen nicht recht einzusehen, wie sie sich nun von anderen lexikalen Publikationen, die zwar keine bibeltheologische Falte in der Denkerstirne tragen, im übrigen aber eiusdem generis sind, abheben soll. Man blättere nur einmal in so bedeutenden Werken, wie sie uns in jüngerer Zeit Kalt, Haag oder gar Kittel (er wird in diesem Buche erfreulicherweise oft, aber trotzdem wohl nicht immer zur Genüge zitiert !) geschenkt haben. Und dann zeige man uns den wirklich in die Augen springenden Unterschied von dort nach hier auf. Er dürfte schwerlich zu finden sein. Das ist übrigens auch normal. Denn die Bibeltheologie als arteigene Wissenschaft ist ja erst

jüngster Provenienz. Sie drängt zwar mit Macht nach vorwärts, hat aber noch kein fest umrissenes Profil. Alles ist vorläufig noch im Fluß, wie Spicq, der sich als Fachmann schon verschiedentlich an diese Frage heranwagte, immer wieder durchblicken läßt. Noch aus seiner jüngsten diesbezüglichen Äußerung (Nouvelles réflexions sur la théologie biblique. RSPT 42 [1958] 209-219) geht hervor, daß die theologische Pfadfinderarbeit auf diesem Gebiete kaum über die Anfänge hinausgewachsen ist und darum eventuelle « Kathedralentscheidungen » entschieden verfrüht sind.

3. Man macht uns in der Einleitung präventiv darauf aufmerksam, « daß in dem vorliegenden Werke vor allem die theologisch belangreichen Worte behandelt werden, und auch diese' ohne Anspruch auf Vollständigkeit ». So müssen wir von vorneherein mit Ausklammerungen rechnen, was übrigens bei einem bloß einbändigen, wenngleich sehr voluminösen Lexikon durchaus verständlich ist. Aber ein schärferes Aufteilungsprinzip hätte doch wohl gute Dienste getan. Man kann sich nämlich des Eindrucks nicht erwehren, daß in dieser « belangreichen » Sammlung (das sei ohne jeden ominösen Akzent gesagt; denn unser Buch verdient dieses Ehrenprädikat wirklich) auch weniger belangreiche Begriffe Aufnahme fanden, während man anderseits aufrichtig bedauert, daß derart zentrale biblische Themen, wie das von der göttlichen Vaterschaft oder jenes von der göttlichen Kindschaft, nicht eigenständig zur Behandlung kamen, sondern mittels Stichworthinweisen im Register nach ihren einzelnen Grundelementen abgesucht und dann systematisch geordnet werden müssen.

Trotz solcher und ähnlicher Bedenken muß man diese Neuerscheinung durchaus bejahen. Die einzelnen Beiträge verraten ja meist ein hohes Niveau und vermögen darum dem interessierten Leser bestimmt die erhoffte Anregung zu bieten. Überdies ermöglicht ihm, sollten seine Ansprüche noch höher liegen, der reiche Literaturnachweis eine weitere, fruchtbare Verfolgung der angeschlagenen Themen. Und endlich hat er hier im Gegensatz zu den früher erwähnten Werken alles in einem handlichen, schmucken und materiell durchaus erschwinglichen Einzelband beisammen. – Tolle ergo et lege, quidquid sit de notione theologiae biblicae.

L. Simeon OP

Levie, Jean, SJ: La Bible, parole humaine et message de Dieu. (Museum Lessianum, sect. biblique, 1.) – Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1958. XI-345 p.

Pater Levie, der durch seine verschiedenen Publikationen und seine Artikel über Fragen der Heiligen Schrift bekannt ist, bietet in diesem Band eine Zusammenfassung früherer Arbeiten, die aber neu durchdacht und weithin ergänzt sind.

Der erste, mehr historische Teil gibt eine Übersicht über die archeologischen Forschungen im Orient, über die protestantische und katholische Exegese seit der Mitte des letzten Jahrhunderts bis in die Gegenwart, unter weit ausholender Berücksichtigung der kirchlichen Vernehmlassungen aus jüngster Zeit, die allen bekannt sind. Die Zusammenstellungen sind

wertvoll, weil die Linie der Entwicklung klar herausgearbeitet und eine reiche Bibliographie herangezogen ist.

Der zweite, mehr lehrhafte Teil entspricht dem Titel des Buches genauer. Es werden die Prinzipien grundgelegt, die für die Exegese leitend sein müssen. Nach einer kurzen Erwähnung der Inspirationslehre ist im ersten Kapitel über die menschliche Seite der Schrift das zusammengefaßt, was die Manualien gewöhnlich unter der Rubrik : « Quaestio biblica » darlegen. Das zweite Kapitel, vielleicht das persönlichste, zeigt die göttliche Fülle des inspirierten Wortes, die über das Erfassen des Hagiographen und im Lichte der späteren Offenbarung erkannt werden kann. Im dritten Kapitel umreißt der Verfasser an verschiedenen Beispielen die Möglichkeiten und die Grenzen des Schriftbeweises in der Theologie unter der steten Führung der Kirche.

Wie die Klugheit es in exegetischen Werken erfordert, geht der Verfasser den schlichten Weg der Mitte und betont die Wichtigkeit sowohl der menschlichen als auch der göttlichen Seite der Schrift. Methodisch hätten wir gerne auf die beständigen Hinweise, daß die Ausführungen nur Teilstücke seien, verzichtet, nachdem das in der Einleitung gesagt worden war. Auch die breiten Ankündigungen des Inhaltes und des Planes der einzelnen Teile und Kapitel scheinen überflüssig, da man ja ein sehr ausführliches Inhaltsverzeichnis zur Verfügung hat. So ist der behandelte Stoff, der sicher dem Theologen und Priester vieles bietet und dem Fachmann als Zusammenfassung wertvoll ist, durch eine fast pedantische Schulmethode leider etwas unangenehm umrahmt.

B. Steiert OSB

Schedl, Claus, CSsR: Geschichte des Alten Testaments, I. Bd. : Urgeschichte und alter Orient. Mit 6 Karten u. Textzeichnungen ; II. Bd. : Das Bundesvolk Gottes. Mit 4 Karten. – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1956. XXVI-374, XVI-327 S.

Der erste Abschnitt des 1. Bandes (S. 3-192) behandelt, unter Stellungnahme zu den außerbiblischen Kosmogonien bei Israels Nachbarvölkern, und, was den Ursprung des Menschengeschlechtes betrifft, die biblische Urgeschichte, also den Inhalt der ersten elf Kapitel des Buches Genesis : Ursprung der Welt und Ursprung des Menschengeschlechtes, wie sie auf den ersten Seiten der Bibel erzählt werden. Bei der Erzählung über die Stammeltern und den Sündenfall im Paradies, wird wohl mit Recht darauf hingewiesen, daß die buchstäbliche Deutung der Erzählung wohl noch immer die beste sein dürfte (S. 92). Jedenfalls wird der Theologe an der Ursünde als geschichtliche Tatsache zu Anfang der Menschheitsgeschichte festhalten müssen. Weitere Kapitel behandeln die Scheidung der Menschheit (Gen. Kap. 5 und 6), die Sündfluterzählung (6, 1 - 9, 17) mit Berücksichtigung des Gilgamesch-Epos, die Nachkommen Noes (9, 10 - 11, 9) mit dem Turmbau von Babel als Abschluß. Ein Anhang zu diesem Teil gibt Richtlinien für die Beurteilung der Chronologie dieser Urgeschichte.

Der zweite Abschnitt (S. 195-395) befaßt sich zunächst mit Ägypten und den Ägyptern, dann mit den Völkern Vorderasiens : den Sumerern, den Akkadern, den Aramäern, auch mit den Kassiten, Churriten und Hethi-

tern. Das ganze mündet aus in ein Kapitel über Kanaan und seine Bewohner, wobei gebührende Rücksicht genommen wird auf die ziemlich komplizierte und noch immer nicht völlig geklärte « Habiru-Frage ». Dieser zweite Abschnitt wird abgeschlossen mit einigen Notizen über die Religion der Kananäer und über die im vorisraelitischen Palästina auftretenden Schriftsysteme.

Der zweite Band führt die Geschichte des Alten Testamentes weiter von der Zeit der Patriarchen bis zum Ende der Richterperiode. Mit Recht hält Schedl fest an der Auffassung, daß die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob historische Einzelpersonen sind. Die sogenannte « stammesgeschichtliche Deutung » dieser Figuren, die sich zum Teil noch heute großer Beliebtheit erfreut, läßt sich letzten Endes doch wohl nicht gut vereinigen mit der Geschichte dieser Patriarchen, wie sie im Buche Genesis erzählt wird. Unter den Patriarchen ist natürlich Abraham die Hauptperson. Die früher so beliebte Behauptung, Abraham sei als Zeitgenosse des berühmten Königs Hammurapi von Babl zu betrachten, wird hier als « nicht mehr verfechtbar » aufgegeben. Keiner der vier in Gen. 14 genannten Könige kann mit genügender Sicherheit mit einem aus der altorientalischen Geschichte bekannten Monarchen gleichgesetzt werden. Deshalb macht auch der biblische Patriarch Abraham nicht notwendigerweise die chronologische Herabsetzung mit, die König Hammurapi in den letzten Jahrzehnten über sich ergehen lassen mußte.

Der zweite Abschnitt dieses Bandes befaßt sich mit der Mosesfigur, mit dem Gottesbund am Sinai, und mit dem Inhalte des Pentateuchs, wobei dann auch ein kurzer Überblick über die Geschichte und den heutigen Stand der Pentateuchkritik gegeben wird. Die Behandlung dieses Teiles zeigt große – manche werden vielleicht sagen : allzugroße – Gemäßigkeit. Schedl neigt dazu, den « Jahwisten » geradezu mit Moses zu identifizieren.

Der dritte und letzte Abschnitt behandelt die « Landnahme », wie sie im Buche Josua geschildert wird, und anschließend die Richterzeit. Der Einzug in Kanaan und die Eroberung des Landes unter Josua werden zwischen 1250 und 1200 v. Chr. angesetzt ; für die Periode der Richter bleiben dann die Jahre 1200-1020 v. Chr. übrig, die tatsächlich genügen dürften, um darin die im Richterbuche erzählten Ereignisse unterzubringen.

Prof. Schedl zeigt sich in seiner alttestamentlichen Geschichte als durchaus kompetenten Fachmann auf seinem weitverzweigten Gebiete. Dabei ist das Werk überall gemeinverständlich gehalten. Für Bibelkreise und auch für den Religionsunterricht in Gymnasien und derartigen Anstalten scheint es uns vortrefflich geeignet. M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

Tresmontant, Claude : Etudes de Métaphysique biblique. – Gabalda et C^ie^, Paris 1955. 264 p.

Dans un essai antérieur (Essai sur la pensée hébraïque, édit. du Cerf 1953), l'auteur avait « essayé de dégager, par des analyses de détail, la structure et les tendances constitutives de la métaphysique biblique ». Il avait cru pouvoir assigner comme point de départ à cette métaphysique la notion de création. Création sans cesse agissante, conduisant le monde vers

une maturité définitive : « Le monde est en train de se construire sous nos yeux, de mûrir, et cette genèse va se poursuivre dans une direction que nous révèlent les prophètes d'Israël. Cette genèse n'est pas indéfinie. L'œuvre de Dieu tend vers son achèvement, avec le concours de l'homme désormais vers un seuil de maturation où il subira une transformation radicale et qui marquera l'avènement d'un monde nouveau et impérissable, d'une durée éternelle. »

Le premier essai était surtout descriptif. Dans l'ouvrage que nous présentons, le point de vue sera davantage critique. Il s'agira de confronter la pensée hébraïque avec le réel tel que les sciences positives nous le découvrent progressivement.

Or cette pensée est absolument à l'aise lors de cette confrontation. Elle se distingue ainsi de la pensée grecque relevant de la gnose. Dans la mesure où Aristote suit l'observation « scientifique » il ne tombe pas sous le même verdict. « La conception hellénique du monde était, semble-t-il, hantée par un pessimisme naturel, faussée par ce qu'on pourrait appeler un manichéisme avant la lettre. Le dualisme apparaît comme un des caractères congénitaux de la philosophie grecque : opposition entre le monde sensible et le monde intelligible, entre la matière et la forme, entre le corps et l'âme, l'action et la contemplation... « La métaphysique biblique est *saine*, en ce sens qu'elle est indemne de ce dualisme provenant d'un préjugé mythologique. La métaphysique biblique a échappé à toute mauvaise conscience et à tout complexe de culpabilité vis-à-vis de l'existence corporelle, de la réalité sensible et de la fécondité du devenir. Cela lui permet de se trouver de plain-pied avec la recherche scientifique.

La pensée biblique s'appuyant sur la Révélation d'un Dieu Créateur s'accorde avec toute découverte expérimentale dans le monde de la création ; elle s'opposera par contre radicalement aux conceptions panthéistes de la gnose grecque et de l'Inde parce que le panthéisme est incompatible avec l'idée même de création. L'auteur le montre en étudiant les notions de matière, de temps, de chute, de sens de l'histoire, et même d'un Dieu-Personne.

L'auteur fait montre d'une bonne information scientifique. Il s'attarde même avec complaisance à l'exposé de la pensée de tel ou tel savant : s'il eût été plus sobre, son œuvre aurait gagné en unité. Parmi les meilleures pages nous retiendrons surtout celle qu'il consacre au sens de l'histoire d'après la mentalité biblique. V. Python OP

Hauret, Charles : Origines de l'Univers et de l'Homme d'après la Bible (Genèse I-III). — Gabalda et C^ie^, Paris 1953. 255 p.

Cette étude exégétique tient compte de la majorité des problèmes concernant les origines du monde. Problèmes actuels s'il en fût. On a eu que trop tendance à prendre les textes de la Genèse dans un sens exclusivement matériel ; non pas littéral mais littéraliste ! L'auteur dégage la réalité historique contenue sous les symboles d'actions aussi matérielles que celle d'un Dieu pétrissant l'homme, constituant une femme d'une côte d'Adam, renfermant un précepte d'obéissance dans l'interdiction de manger un fruit !

Le chanoine Hauret montre très bien comment la Révélation entend surtout donner un enseignement religieux et n'entend nullement trancher les questions que peut résoudre la science expérimentale. La vraie mentalité biblique est absolument à l'aise avec toutes les découvertes de la science ; si l'on a opposé Foi et science c'est au nom d'une conception dualiste des choses ; au nom d'un pessimisme qui fait fi de l'optimisme biblique entièrement tourné vers un Dieu d'amour.

Le présent livre contient de nombreux canevas, bien élaborés, et fort utiles pour un enseignement pédagogique. Il peut servir d'instrument à des cercles d'études.

Fidèle aux directives du Magistère pour une interprétation compréhensive des Ecritures, l'auteur dégage avec perspicacité, sous tout détail imagé, et la réalité historique et l'enseignement religieux contenu sous le symbole. Ce faisant il met en évidence le sens littéral lui-même, c'est-à-dire le sens que l'auteur sacré entendait donner à ce qu'il écrivait sous l'inspiration divine respectueuse de son propre génie. Donnons à titre d'exemple l'explication donnée de la création de l'homme :

La maquette de glaise faite par Dieu nous indique le soin particulier que Dieu prit à la création de celui qu'il faisait à son Image. Le souffle divin sur le visage humain signifie que venant directement de Dieu, sans intermédiaire, la vie humaine (l'âme) est spirituelle et immortelle. L'extraction d'Eve hors du côté d'Adam doit nous faire comprendre que la femme est de la même nature que l'homme, que l'époux et l'épouse ne font qu'un et que l'épouse dépend de l'époux. En outre, ce couple d'*un* homme et d'*une* femme façonnés par Dieu témoigne de l'unité du genre humain et de la monogamie primitive. Le transfert de l'homme dans le jardin d'Eden exprime l'élévation à un état qui dépasse les normes mêmes de la nature (état de grâce préternaturel). Quant à l'arbre de vie, il symbolise la source d'immortalité dont bénéficiait le couple avant la chute. En nommant les animaux, Adam affirme que par son intelligence et son pouvoir il a été institué de par Dieu, dominateur du monde animal. Le ton de confidence entre Dieu et Adam nous enseigne que l'homme est admis dans l'intimité d'un Dieu personnel. La prohibition de manger à l'arbre de la science veut dire que le bonheur originel est subordonné à l'obéissance, etc...

On ne manquera pas de méditer ce livre accessible au grand public et dont la critique a déjà fait tant d'éloges. V. Python OP

Ohlmeyer, Albert : Moses im Glanze des Erlösers. - Verlag Herder, Freiburg 1957. 219 S.

Das Hauptanliegen dieses Buches ist ein christologisches. Der Autor legt dar, daß die ganze Heilige Schrift des Alten Bundes nichts anderes war als eine Zeichnung Gottes vom kommenden Messias, ein Entwurf, der durch die Fleischwerdung, das Leben und Sterben des Herrn seine Verwirklichung fand. Es wird dem Leser leicht verständlich, daß der Neue Bund den Alten in sich aufnimmt, so daß der ganze Alte Bund im Neuen verklärt und vergeistigt fortbesteht. Ohlmeyer geht aus von der Verklärung Christi auf dem Berge Tabor, nach dem Bericht von Lk. 9, 30 f., wo es heißt, daß

Moses und Elias mit Christus über dessen Hinscheiden sprachen. Dieses Hinscheiden (Exodos) bringt der Autor in Verbindung mit dem 2. Buche Moses, das denn den eigentlichen Gegenstand der Betrachtung bildet. Dabei findet der ganze Reichtum, den die Kirchenväter und mittelalterlichen Theologen in ihren Erklärungen gesammelt haben, seine Verwendung. Dadurch soll die Schrifterklärung nicht nur den Theologen von Nutzen sein, sondern auch den Priestern bei der Verkündigung der christlichen Lehre vor dem Volke dienen und schließlich allen Gläubigen dazu helfen, ein heiliges, eines Christen würdiges Leben zu führen. N. Ketterer OP

Bruno, Arvid : Das Hohe Lied, das Buch Hiob. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung nebst einer Einführung in das Hohe Lied. – Almqvist u. Wiksell, Stockholm 1956. 193 S.

Über das Hohe Lied stellt der schwedische Gelehrte folgende Hypothesen auf : Es gehört zur literarischen Gattung der dramatischen Dichtung und dürfte zur Zeit Salomos entstanden sein. Die gesamte Handlung spielt in Jerusalem. Dramatis personae : 1. Sie (= das Mädchen), 2. Er (= der Liebhaber, unsichtbare Person), 3. der König Salomo, 4. die Agenten des Königs, 5. Chor der Weiber, 6. Chor der ländlichen Bevölkerung. Das Spiel besteht aus zwei Akten : 1, 2 – 5, 1 und 5, 2 – 8, 14. Das Hohe Lied besingt die echte Liebe, richtet zugleich eine moralische Warnung an Herz und Gewissen der weiblichen Jugend und will letztendlich eine *Predigt* sein, was ohne weiteres den Platz des Büchleins unter den Heiligen Schriften rechtfertige. Damit werden die allegorischen Umdeutungen in der jüdischen Gemeinde und der christlichen Kirche hinfällig (S. 27). Ob der Dichter zu einer « Prophetenschule » gehört hat und das Gedicht durch die Schüler dieser und anderer Schulen (!) als Singspiel aufgeführt wurde, sind Fragen, die dahingestellt bleiben (S. 28). S. 29-30 geben Anweisungen für eine Vorführung des Schauspiels in moderner Inszenierung. Der klassischen Forderung von Einheit in Raum und Zeit wird dadurch Genüge getan, daß ein Großteil des Textes als Traum, beziehungsweise als Rückerinnerung des Mädchens an früher Erlebtes gedeutet wird, und so werden dann auch die vielen Textumstellungen vermieden, die sonst von den Anhängern der « dramatischen Hypothese » vorgenommen zu werden pflegen. An Textänderungen im Einzelnen ist freilich auch hier eine stattliche Anzahl vorhanden. Mitunter ist es sogar etwas schwierig, einen gegebenen Text in Arvid Bruno's Fassung wiederzuerkennen. So bietet z. B. 4, 8 folgenden Wortlaut :

Du –
mehr denn der Mond vollendet !
Du –
mehr denn der Mond,
wenn er aufgeht,
wenn er herabblickt vom Gipfel des Amana,
vom Gipfel des Senir,
auf die Berge mit den Höhlen der Löwen,
mit den Gruben der Parden !

Bei der Behandlung des Buches Hiob werden, wie es bei der bekannten Einstellung des Übersetzers nicht anders zu erwarten war, auch der Prolog und der Epilog als poetische Texte gewertet und in Strophen aufgeteilt. Auch die Einleitung der Elihureden macht drei Strophen aus:

Da ließen diese drei Männer ab,
    Hiob zu entgegnen,
weil er in seinen Augen gerecht war.
Da entbrannte der Zorn des Elihu, des Sohnes Barachels,
    des Busiters aus dem Geschlechte Ram,
gegen Hiob entbrannte sein Zorn,
    weil er sich für gerecht erklärt hatte.
usw.

M. A. van den Oudenrijn OP

Bruno, Arvid: Das Buch der Zwölf. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. – Almqvist u. Wicksell, Stockholm 1957. 234 S.

Der unermüdliche Vorkämpfer der alttestamentlichen Metrik hat diesesmal das Zwölfprophetenbuch zum Gegenstand seiner Untersuchung gewählt. Es wird natürlich keinem heutigen Alttestamentler einfallen, zu bestreiten, daß viele Teile dieses Buches in metrischer Form verfaßt worden sind, und nicht einmal, daß es unter diesen Büchlein solche gibt, (Nahum, z. B. oder Sephanja) die ganz in poetischer Form gehalten sind. Hingegen wird es nicht jedem einleuchten, daß z. B. auch die Jona-Erzählung oder die Büchlein Haggai und Maleachi als metrische Erzeugnisse zu schätzen und zu erklären sind.

Die Grundprinzipien sind auch hier die gleichen, welche aus den sonstigen Veröffentlichungen Brunos bekannt sind. Er legt seinen Untersuchungen den überlieferten Masoretentext zu Grunde. Aber sooft er feststellen muß, daß der Rahmen zu eng oder zu weit ist für den hebräischen Wortlaut einer gegebenen Stelle, wird ohne weiteres vorausgesetzt, daß der Text fehlerhaft ist. Dann wird zunächst eine der alten Übersetzungen herbeigezogen, nämlich wenn sie einen hebräischen Text liefern kann, der »rhythmisch besser und auch sonst einwandfrei ist». Kommt man auch auf diesem Wege nicht zum verlangten Resultat, dann tritt die Konjekturkritik in Aktion, welche meistens nach bereits früher geäußerten Vorschlägen gehandhabt wird. Wir haben schon zu wiederholten Malen unsere Bedenken gegen diese Methode ausgesprochen. M. A. van den Oudenrijn OP

Vezin, August: Das Evangelium Jesu Christi. Zusammenschau und Erläuterung. Mit einer Karte von Palästina und einem Plan von Jerusalem. 4., verbesserte Auflage. – Herder, Freiburg 1958. XII-533 S.

Wenn ein wissenschaftliches Werk noch zu Lebzeiten seines Verfassers die 4. Auflage erfährt, dann zeugt dies für seinen bleibenden Wert, und wenn dieser Verfasser im Alter von 80 Jahren sich nicht einfach mit einer stereotypen Herausgabe begnügt, sondern seine früheren Ausgaben in äußerst

sauberer Gewissenhaftigkeit auf den heutigen Stand der Exegese und ihrer Hilfswissenschaften aufzuarbeiten weiß, dann zeugt dies für seinen noch ungebrochenen geistigen Elan. Man vertraut sich darum gerne seiner Leitung an und spürt dabei auf Schritt und Tritt, daß die scheinbar etwas kühne Ankündigung einer « Zusammenschau und Erläuterung » nicht zu hoch gegriffen ist. - Selbstverständlich sind Synopsen relativ. Zuviel liegt noch und mutmaßlich wohl bleibend im Dunkel, als daß es möglich wäre, auf Grund der evangelischen Berichterstattung die einzelnen Etappen des öffentlichen Lebens Jesu chronologisch exakt abzustecken. Doch Vezin weiß um diesen Tatbestand. Er betont ihn ausdrücklich. Mehr : Er zwingt durch genaue Schichtung der einzelnen Sicherheitsgrade den Leser direkt in die bestehende Problematik hinein und erzieht ihn damit zu einem vorsichtig abgewogenen Urteil, das auf die Dauer immer noch das beste Präventivmittel gegen eventuelle spätere Enttäuschungen darstellt. Dabei geschieht dies alles in vornehmer, sachlicher Art. Nirgendwo fallen Kathedralentscheidungen, wie wir sie heute leider im bibelwissenschaftlichen Raume manchmal bis zum Überdruß gewohnt sind, wo des öftern ein Fachmann seine fachmännische Vor- und Umwelt in einer derartig schulterhochgezogenen Weise abtut, daß man ihn gelegentlich gerne in die wohltuende Therapie einer größeren Bescheidenheit abschieben möchte.

Der 2. Teil vorliegender Schrift will dann mit Erläuterungen die besinnliche Lektüre vertiefen helfen. Und er tut dies auch und zwar wieder in hervorragend scharfer didaktischer Führung. Man staunt direkt, welche Unsumme an historischer und philologischer Kenntnis in dieses feine, scheinbar so schmale, tatsächlich aber äußerst voluminöse Taschenbuchformat hineinverarbeitet wurde. Freilich bietet der Autor hier keine Unterhaltungslektüre. Die teilweise äußerst konzentrierte Darstellung setzt eine ebenso konzentrierte Aufmerksamkeit voraus. Wo sich aber jemand zu dieser durchzusetzen vermag, dort dürfte er in Vezin einen nicht erreichten « Baedeker » auf der Reise in das gelobte Land des Neuen Testaments gefunden haben. L. M. Simeon OP

Bishop, Eric F. F.: Jesus of Palestine. The local Background to the Gospel Documents. — Lutterworth Press, London 1955. 328 p.

Jamais on ne tiendra assez compte de l'arrière-plan palestinien de l'histoire de Jésus pour interprêter nos Evangiles. Cette conviction décida le P. Lagrange à fonder son Ecole Biblique à Jérusalem ; elle rend compte des études des PP. Schwalm et Buzy, voire de Strack-Billerbeck, et de la parole si juste de Renan : « La Palestine est le cinquième Evangile. » A son tour, B. E. s'efforce de serrer de plus près le texte sacré en l'éclairant par les mœurs et coutumes, les façons de penser et de parler, la langue et la vie courante de la Palestine contemporaine. Son effort n'est pas neuf, mais son originalité se marque cependant par sa confrontation particulière avec le monde et la psychologie arabe. Bien informé de celles-ci par un séjour de près de trente ans dans le Proche-Orient, l'auteur propose maintes exégèses nouvelles, dont plusieurs méritent de retenir l'attention. (Les

mages, venant de l'Orient, arriveraient du Yémen ; Judas n'aurait pas embrassé Jésus, mais lui aurait baisé la main) ; bon nombre sont suggestives (Pierre, *bar Jonah*, viserait la filiation spirituelle de l'apôtre par rapport au prophète Jean-Baptiste) ; certaines sont simplement curieuses. L'ensemble est sérieux, et tout exégète aura profit à le lire. C. Spicq OP

Reuss, Joseph: Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 61. Band = V. Reihe, Band 6.) – Akademie-Verlag, Berlin 1957. XLVII-463 S.

J. Reuss, le spécialiste des chaînes évangéliques (cf. *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen*, Münster, 1941 ; *Die Evangelien-Katenen im Cod. Archivio di S. Pietro gr. B* 59, dans *Biblica*, 1954, p. 207-216) présente une édition critique des fragments des commentaires de l'ancienne Eglise grecque sur le premier Evangile, dispersés dans les chaînes de *Mt.*, et encore inédits. A vrai dire, quelques textes avaient été déjà publiés par Cramer, Mai, Migne, etc. ; mais en nombre restreint, d'une façon très défectueuse, à partir de *mss.* médiocres et comportant beaucoup d'erreurs d'attributions. Editer un texte critique de ces chaînes représente un travail immense et beaucoup d'acribie. Les copistes ou les compilateurs, en effet, ont multiplié les fautes textuelles, omis ou confondu les auteurs, empruntent à d'autres traités telle notation sur un verset de *Mt.*, abrègent ou modifient quelque peu leurs sources. Dans une introduction fouillée, J. R. rend compte de son but, du contenu, des sources et de la méthode de son travail. On s'y reportera surtout pour connaître les différents types de *mss.* qu'il a utilisés et classés selon leur valeur et leur contenu.

Signalons à l'usager qu'il trouvera ici des extraits de commentaires sur *Mt.*, par Apollinaire de Laodicée (*ca.* 310-392). Son exégèse, conforme aux principes de l'école d'Antioche, cherche à comprendre exactement le texte, instituant des comparaisons entre *Mt.*, les autres synoptiques et *Jo.*, relève la différence entre les béatitudes de *Lc.* et du premier Evangile, précise la signification des nombres, étudie la « question » des frères de Jésus. Le commentaire de Théodore d'Héraclée († *ca.* 355), peu connu de nos jours, était qualifié par saint Jérôme : « elegantis apertique sermonis et magis historicæ intelligentiæ (*De vir. ill.* 90 ; *P. L.* XXIII, 695). De même facture que la précédente, son exégèse sobre éclaire le sens littéral, élabore la signification de ῥακά et μωρέ, l'état présent et eschatologique de la souveraineté de Dieu, la doctrine des Pharisiens et des Sadducéens ; mais un souci théologique amène à préciser la naissance virginale de Jésus, la raison du mariage de Joseph et de Marie, les deux natures dans le Christ, le rapport du Père et du Fils, la formule trinitaire du baptême, etc. Puis Théodore de Mopsueste (*ca.* 350-428) ; Théophile, patriarche d'Alexandrie (385-412) ; Cyrille d'Alexandrie († 444), à qui la critique de J. R. restitue de nouveaux fragments ou en soustrait de quasi-traditionnels, notamment ceux qui appartenaient au commentaire sur *Lc.* De toutes façons, se confirme ici une exégèse à tendance dogmatique, apologétique et allégorique. Photius de Constantinople (*ca.* 820-

891) enfin, nous ramène à l'école d'Antioche, avec la formulation d'un art rhétorique raffiné. Dépendant de Chrysostome, Photius a le souci du mot-à-mot, mais n'hésite pas devant les applications moralisantes. Il propose d'ailleurs plusieurs interprétations valables d'un même texte et multiplie les Excursus : La Question de la Madeleine, les caractères du Royaume des cieux, etc. L'ouvrage se termine par de très précieuses tables : Versets de *Mt.* commentés ; textes de l'Ancien et du Nouveau Testament cités; noms propres ; écrivains ecclésiastiques et autres ; surtout un index des mots grecs.

Cette rapide esquisse évoque la valeur de ce volume, nécessaire à tout bibliste. On ne saurait trop louer de tels instruments de travail, surtout lorsqu'ils sont réalisés avec cette compétence et ce soin. Pendant des générations, ils alimentent l'interprétation de l'Ecriture et mettent en contact avec les grands esprits de l'Eglise primitive. On attend avec impatience les deux autres tomes annoncés qui contiendront les fragments de chaînes johanniques et les commentaires sur *Lc.* C. Spicq OP

Ljungman, Henrik : Das Gesetz erfüllen. Matth. V, 17 ff. und III, 15 untersucht. (Lunds Universitets Årsskrift N. F. Avd. 1, Bd. 50, Nr. 6.) – C. W. K. Gleerup, Lund 1954. 140 S.

Wie die Scholastiker ohne Unterlaß die Begriffe des Seins, der Subsistenz und der Relationen neu untersuchen, so bemüht sich der Exeget um ein immer tieferes Verständnis der fundamentalen « Logia » des Neuen Testaments. Eine der wichtigsten dieser Aussagen Christi ist ohne Zweifel die Behauptung, er sei gekommen, das Gesetz und die Propheten zu « erfüllen », und nicht, sie aufzuheben. Wie ist dies zu verstehen ? Alles hängt davon ab, wie man πληρῶσαι übersetzt. Rein philologisch könnte man übersetzen : Jesus hält sich treu an das Gesetz, er läßt es in Kraft, ergänzt es und bringt es so zur Vollendung. Jede dieser Sinngebungen ist mit guten Gründen vertreten worden. Das Verdienst von L. besteht darin, daß er den Inhalt des Verses nach seinem Kontext (Mt. 5, 17-48) zu bestimmen sucht. Dabei beachtet er besonders die Antithesenreihen zwischen dem Alten und dem Neuen Gesetz und bringt zunächst πληρῶσαι in enge Beziehung mit πάντα von Vers 18 und mit δικαιοσύνη von Vers 20 : Jesus spricht als Messias im Namen Gottes. Er hat nicht den Auftrag, die Gebote aufzuheben (καταλῦσαι wird oft οἰκοδομεῖν gegenübergestellt), noch die frühere gottgewollte Ordnung umzustürzen, wie es einige seiner Jünger glauben (μὴ νομίσητε, vgl. 10, 34). Er erfüllt im Gegenteil das Gesetz, indem er die Gerechtigkeit vermittelt, die es verspricht und verfolgt. *Alles*, was das Gesetz enthält und was im göttlichen Willen beschlossen ist, wird in Christus seine Erfüllung finden. Kein Satz, kein Strich (ἓν μία) wird preisgegeben werden. Sein *wahrer Gehalt* ist unteilbar, er ist ein unzertrennliches Ganzes. Es handelt sich nicht um die materielle Ausführung der Bestimmungen – Jesus wird sich gegen das Sabbatgebot vergehen –, sondern um eine höhere Gerechtigkeit, die von den mosaischen und rabbinischen Fesseln befreit ist und sich mit der göttlichen Vollkommenheit vergleichen läßt. Anders ausgedrückt : durch die Ankunft des Erlösers ist bezüglich der Propheten und des mosaischen

Gesetzes eine neue Situation geschaffen worden. Jene sind erfüllt, da die Jünger ja nun als Söhne Gottes die Gerechtigkeit erlangen. Dieses ist vollkommen geworden und mehr als das : es besteht in der Liebe, d. h. in der völligen Hingabe, wie sie der Liebesfülle Gottes selber eigen ist.

Diese klare, gewissenhafte und nüchterne Monographie läßt den gleichzeitig erschienenen Artikel von A. M. Honeyman, Matthew 5, 18 and the validity of the Law, New Testament Studies, 1945, 141-142, weit hinter sich.

C. Spicq OP

De Groot, Adrian, SVD : Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk. 2, 35). Eine biblisch-theologische Studie. – Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1956 XVI-130 S.

Die Schrift arbeitet sich gleichsam von rückwärts an die simeonische Weissagung vom Schwert durch Mariens Seele heran. Sie inventarisiert zuerst Zeugen aus dem Orient, dann 5 lateinische Väter und 18 mittelalterliche Exegeten (1-66). Die Erklärer im Osten wie im Westen deuten (wenn sie nicht gelegentlich an das Martyrium denken) das « Schwert » zuerst auf Glaubenszweifel Mariens, dann im Osten auf persönliches Leiden, im Westen zuletzt auf heilsbedeutendes Leiden (61-63). Diese letzte Deutung macht sich der Verfasser in einem zweiten Teil über den umfragten Schrifttext Lk. 2, 34-35 in unmittelbar exegetischer Arbeit als Literalsinn zu eigen. Die « auch »-Partikel in der Maria betreffenden Aussage des prophetischen Greises reiht offenbar das Schicksal Mariens mit einem der vorher erwähnten Schicksale zusammen. Vorher erwähnt sind aber zwei Schicksale : der Messias, der Widerspruch erleidet, und die Unglücklichen, denen er zum Fall und zum Zeichen des Widerspruchs wird. Die alte (Origenes) Deutung hatte Maria nun mit den Letztgenannten verknüpft (Glaubenszweifel). Umgekehrt der Verfasser. Er rückt Maria mit Christus zusammen : was der Messias beim heilsgeschichtlichen Zusammenstoß mit dem Unglauben an Leid (Widerspruch) erfährt, geht als Schwert durch Mariens Seele. Die Prophezeiung des Simeon ist also eine neue Bestätigung des Protoevangeliums Gen. 3, 15 vom *consortium* zwischen Mutter und Sohn. Sie steht « mitten zwischen der Erstankündigung der Erlösung [im Paradies] und deren Erfüllung am Kreuze... » (124). « Der Prophet hebt also die Mutter auf die messianische Ebene und läßt sie kraft einer Verbindung mit ihrem Sohn an seiner Wirkung teilnehmen » (113). Der (finale) Schlußsatz vom Offenbarwerden der Gedanken bezieht sich demgemäß auf das gemeinsame Leiden sowohl des Messias als seiner Gefährtin (114). – Diese Deutung fügt sich nicht nur gut in das Bild Mariens ein ; sie scheint auch unter den exegetischen Möglichkeiten die beste.

H. M. Köster SAC

Barrett, C. K.: The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. – S. P. C. K., London 1955. XII-531 p.

De Westcott à Bultmann, en passant par Lagrange, Bernard, Hoskyn et Dodd, les études sur le quatrième Evangile se multiplient, et il semblerait que l'on dût obtenir des solutions définitives. Il n'en est rien. Si la qualité et le nombre des exégètes permettent de pénétrer plus avant dans l'intelligence de la pensée johannique, ils soulèvent plus de problèmes qu'ils n'en résolvent. C'est du moins ce que l'on constate à la lecture de l'introduction si prudente et assez bien informée de C. K. Barrett. Celui-ci essaie de préciser l'arrière-plan non chrétien (A. T., judaïsme, platonisme et stoïcisme, religion de salut et gnose) et chrétien du IV^e Evangile (tradition synoptique, Paul et la primitive Eglise). A bon droit, il refuse d'envisager le mandaïsme comme une source possible, mais il a tort d'omettre – par prétérition – une influence de l'Epître aux Hébreux. Dans le chapitre sur la théologie de l'Evangile, la christologie est trop sommaire. C. K. B. se montre très réservé sur les dislocations possibles du texte. Quant à l'origine de Jo., s'il faut identifier le disciple aimé avec Jean, fils de Zébédée, ce n'est pas à celui-ci qu'il faudrait attribuer la rédaction de l'Evangile, mais à l'un de ses disciples anonymes, entre 90 et 140, soit à Ephèse, soit à Antioche ou Alexandrie. Toutes précisions avancées à titre d'hypothèses, mais qui laissent le lecteur sur sa faim, car l'immense littérature du sujet – totalement ignorée par notre auteur – ne justifie plus guère un tel scepticisme ; à tout le moins, le lecteur candide devrait-il être informé de l'existence d'autres conjectures vraisemblables.

Le commentaire riche et minutieux s'attache surtout à l'exégèse littérale et linguistique ; il s'appuie sur une excellente connaissance du grec classique et de la Koiné ; sans tenir assez compte, toutefois, de la langue des papyrus. Si le Papyrus Egerton 2 est heureusement confronté avec le texte canonique, les mss. de Qumrân n'ont pu être utilisé par l'auteur. Celui-ci, à bon droit, retient la leçon traditionnelle de *Jo.* I, 13, et porte constamment son attention sur l'émergence possible d'une source araméenne. Cette mise au point des recherches de Black et de Torrey est peut-être le meilleur apport de ce volume. On regrettera, par contre, l'absence de toute notation doctrinale, et la pauvreté du « plan » proposé : I, 19 - XII, 50 (narrations, entretiens, discours) ; XIII, 1 - XVII, 26 (Jésus seul avec ses disciples) ; XVIII, 1 - XX, 31 (passion et résurrection) ; XXI, 1 - 15 (appendice). Œuvre d'un excellent professeur, non d'un maître. C. Spicq OP

Findlay, J. Alexander : The Fourth Gospel. An expository commentary. – The Epworth Press, London 1956. VIII-165 p.

Il y a peu à dire sur ce commentaire destiné au grand public et fort succinct. L'auteur se révèle parfaitement au courant des difficultés de l'exégèse et des opinions critiques contemporaines. Loin de s'asservir aux autorités, il a des vues personnelles et... des doutes qu'il ne craint pas de faire partager. On pourrait « expliquer » saint Jean autrement, mais ces pages se lisent avec intérêt. C. Spicq OP

Knox, Ronald: L'Evangile de saint Paul. Traduit de l'anglais par E. Delpierre-Delattre SJ. (Présence chrétienne.) – Desclée de Brouwer [Bruges] 1956. 89 p.

Des six chapitres qui composent cet opuscule, le meilleur est le quatrième : *saint Paul et l'humanité du Christ*, qui traite en fait de la rédemption par solidarité, non par substitution. Mais le reste déçoit, d'abord par des fautes de traduction (on arme un navire, on ne l'équipe pas, p. 76), ou des imprécisions : « Les premiers chrétiens étudiaient oralement leur foi » (p. 7) ; Jésus né « d'une mère paysanne » (p. 10), était « le Frère aîné de toutes choses créées » (p. 13) ; puis par des erreurs proprement dites : Saint Paul a fourni à Luc « une bonne partie de son texte » (p. 8) ; « la question de la tradition entrait difficilement en jeu » pour les premiers témoins évangéliques (p. 7) ; l'épître aux Romains a été écrite « sous l'impression du moment » (p. 9). *I Tim.* II, 15 : « presque certainement, c'est une allusion à la maternité de Notre-Dame » (p. 23). Enfin, les gaucheries : Saint Ignace de Loyola est présenté comme modèle de saint Paul (p. 16). Pire encore : « Nous ne trouverons en saint Paul rien qui ne soit pas en accord avec le courant de la théologie catholique » (p. 18). Heureusement pour l'Apôtre !

C. Spicq OP

Studies in Ephesians edited by F. L. Cross. – A. R. Mowbray, London 1956. 121 p.

Sans apporter du nouveau – ce n'est pas leur intention – ces huit exposés sur l'Epître aux Ephésiens, donnés au III[e] Congrès de Théologie et de Pastorale à Oxford, en juillet 1955, se lisent avec intérêt ; notamment le premier, dû à J. N. Sanders, concevant l'Epître comme le testament spirituel de saint Paul à l'Eglise, écrit à la fin de son unique captivité romaine. Il revenait à D. E. Nineham – qui a récemment émis des idées audacieuses sur la paternité divine dans les synoptiques – de faire valoir les indices en faveur de la non-authenticité paulinienne. L'Epître s'expliquerait mieux si elle était de la période post-apostolique (on ose écrire que ἠγαπημένος, par exemple, est fréquent dans I *Clement*, *Barnabé*, *Hermas*, *Ignace !*). Soulignons surtout le bel exposé de S. F. B. Bedale sur la théologie de l'Eglise (corps, épouse, temple). Celui de D. E. H. Whitely (*christologie*) contient des suggestions intéressantes ; tandis que « le mystère chrétien » de S. M. Gibbard – qui fait grand cas de O. Casel – déçoit. Autre est la liturgie, autre l'exégèse. Il est vrai qu'en « Pastorale »...

C. Spicq OP

Rigaux, Béda, O. F. M. : Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniciens. (Etudes bibliques.) – J. Gabalda, Paris ; J. Duculot, Gembloux 1956. XXXII-754 p.

Un des caractères les plus affligeants des publications contemporaines, même religieuses, est la rapidité de rédaction des meilleurs auteurs sur les sujets les plus divers. Si bien que nombre d'articles ou d'ouvrages, signés de noms illustres, sont superficiels et contiennent maintes vues erronées.

Ces écrivains mettent au compte de « l'évolution de leur pensée » de graves rétractations, mais celles-ci ne sont encore que de nouvelles erreurs, dues à l'incompétence ou à une réflexion hâtive.

Ce n'est pas ce reproche que l'on pourra adresser au P. Béda Rigaux, qui approfondissait la doctrine des *Thessaloniciens* dès 1932, dans son étude désormais classique : *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament.* La rédaction de son introduction (340 pages) et de son commentaire (375 pages) sur les deux *Epîtres aux Thessaloniciens* montre qu'il n'a cessé de réfléchir sur le texte apostolique, de bénéficier des travaux contemporains et de mettre sa pensée au point. C'est dire que nous avons ici le Maître le plus compétent et un guide sûr. Non seulement l'analyse philologique fait appel à toutes les ressources de la linguistique grecque, hellénistique et sémitique, non seulement chaque thème est replacé dans son contexte original – et les textes de Qumrân sont utilisés avec profit –, mais le jugement de l'exégète est aussi prudent que ferme, se gardant d'une fidélité servile, aux anciens tout autant que des engouements pour les nouveautés, Bultmaniennes et autres...

Nos deux Epîtres sont de la main de Paul — Silas ne les a pas rédigées (contre Selwyn). La première écrite de Corinthe au début de 51 fut suivie (contre T. W. Mansion) quelques mois plus tard de la seconde, adressée aux mêmes destinataires (contre Harnack, Goguel). Ce ne sont pas des réponses à une prétendue lettre des chrétiens de Thessalonique. Un chapitre important sur les caractères littéraires de nos écrits étudie les emplois respectifs du « nous » et du « je », le vocabulaire qui est proprement paulinien, le style qui a une forte empreinte sémitique, et les affinités littéraires avec l'Ancien Testament (citations, réminiscences) et les Synoptiques. Il n'y a pas de dépendance littéraire des *Thessaloniciens* par rapport aux premiers Evangiles, mais une commune tradition de l'enseignement de Jésus. A juste titre, B. R. refuse de voir dans *I Thess.* des traces de catéchisme baptismal, à la suite de Selwyn. Il ne s'agit que d'une parénèse de sainteté. Plutôt que de théologie paulinienne, notre auteur préfère parler de « message apostolique », qu'il divise en *kérygme* (l'apôtre a une fonction messianique, dans la ligne du prophétisme ; il est témoin, messager et exemple), *parénèse* (christocentrique, pneumatologique, eschatologique, ecclésiologique) et *eschatologie.*

Respectant la hiérarchie des valeurs, B. R. consacre près de cent pages à la Parousie du Seigneur, qu'il rattache à l'attente juive du jour de Iahvé et au prophétisme israélite. On n'a rien écrit de mieux sur ce lexique néotestamentaire de l'épiphanie, de l'apocalypse et de la Parousie du souverain ou de la divinité ; l'influence politique et religieuse contemporaine n'est point minimisée. Saint Paul a tenu compte dans son élaboration religieuse de la joyeuse entrée du roi prenant possession de sa capitale ou d'un chef-lieu de province. Les deux Epîtres sont commandées par une perspective parousiaque, parfaitement une, et notre auteur s'insurge à bon droit contre la thèse actuelle voulant distinguer : jugement contre les Juifs coupables (destruction de Jérusalem) et le retour du Christ (fin du monde). Encore que succinctes, les pages relatives à la parénèse paulinienne, centrée sur

l'attente de la venue du Seigneur, sont excellentes : Le comportement du chrétien est défini par la patience sous l'épreuve et l'espérance-participation au triomphe du Christ. Quant à la date de la Parousie, Paul l'a espérée prochaine, mais n'a jamais prêché qu'elle fût pour demain (p. 226). Lucides et assez neuves sont les notations sur les signes traditionnels de la fin : arrivée des temps mauvais, apogée du mal (cf. Qumrân), apostasie, qui est un refus de l'Evangile, négation du divin, anarchie complète. Nous nous réjouissons de voir le P. Rigaux identifier l'Antéchrist non à une collectivité, mais à une personnalité concrète, suppôt de Satan, faisant figure de prophète, d'instaurateur d'une religion par prédication et par miracles. Nous regrettons par contre, qu'il refuse d'identifier le « Retenant ». La thèse de O. Cullmann sur les prédicateurs de l'Evangile, rapprochés des deux témoins de *Apoc.*, semble devoir entraîner la conviction.

L'*introduction* se termine par deux chapitres très fouillés sur le *Texte* (présentation des témoins, classement des matériaux, apparat critique, qui suit von Soden et Merk) et l'*Histoire de l'exégèse*, précisant l'orientation de chaque école exégétique. Contre certains qui surévaluent les citations de la Bible chez les Pères, notre auteur observe à bon droit que ces derniers citaient l'Ecriture d'après des manuscrits tardifs. Il note enfin que le fascicule sur les Thessaloniciens dans la Bible de Jérusalem n'est ni un extrait ni un abrégé du présent ouvrage (p. 333).

Quant au commentaire proprement dit, il ne peut se résumer. Qu'il suffise de dire sa richesse d'érudition, son acribie dans l'analyse et son information quasi-exhaustive de la littérature actuelle. Tout lecteur sérieux saura gré à B. R. de citer les études relatives à tel ou tel verset. Nous félicitons spécialement l'auteur d'avoir utilisé les papyrus et les inscriptions, trop négligés encore de la plupart des exégètes, encore que ce soient les meilleurs témoins de la langue hellénistique. Ici ou là, le recenseur pourrait marquer son désaccord ; par exemple, il est exagéré de dire : « Un apôtre n'est pas un convertisseur d'âmes, mais un fondateur d'églises » (p. 349 ; mais cf. p. 429 : le salut est individuel et l'Evangile s'applique à chaque cas en particulier) ; nous doutons fort qu'il s'agisse du Saint-Esprit personnel dans *I Thess.* 1, 5 (p. 376 ; cf. la juste réserve, p. 377), etc. Mais, au total, on ne saurait surestimer la valeur de cet ouvrage, le meilleur qui existe sur ces Epîtres difficiles, et qui constitue un acte admirable de religion envers l'Ecriture inspirée.

C. Spicq OP

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Bd. 26 : **Epistulae catholicae, Apocalypsis.** 1. Lieferung, *Jac.* 2. Lieferung, *I P.* – Verlag Herder, Freiburg 1956-58. 184 S.

Fidèle à son propos de publier un fascicule par an, l'abbaye de Beuron édite la *Vieille latine* de *Jac.* et *I Pet.* L'exceptionnelle qualité de cette œuvre n'est plus à louer. Non seulement les matériaux utilisés (manuscrits et citations patristiques) sont bien plus nombreux que dans le vieux Sabatier (1743), mais l'utilisation des meilleures éditions critiques permet de préciser l'authen-

ticité et la patrie d'origine de chaque texte. A bon droit, Dom B. Fischer, le directeur de l'entreprise, édite le texte grec intégralement, en mentionnant les variantes qui reparaissent dans le latin ; suit la Vulgate, également avec ses variantes, puis les diverses familles textuelles de la *Vetus latina*. Pour *Jac.*, l'Afrique ne fournit que quelques bribes ; le texte européen, très composite, est surtout représenté par les témoins espagnols. Pour *I Pet.*, au contraire, à la vieille famille espagnole (*S*) originaire d'Afrique, s'ajoutent les textes donatistes et augustiniens et celui de Carthage de l'époque de Cyprien. Cette publication est aussi indispensable aux exégètes qu'aux spécialistes de la critique textuelle. Ils se procureront ici les références aux commentaires patristiques et à la bibliographie la plus moderne, ils seront avertis de surcroît des divergences d'interprétation des premiers interprètes. Vg. τὸ δοκίμιον = *tribulatio, probatio* (*Jac.* I, 3) ; ὑπομονή = *patientia, sufferentia* (*ibid.*) ; ἁπλῶς = *simpliciter, affluenter, abundanter* (I, 5) ; ἀγαπητοί = *dilecti, dilectissimi* (I, 5) ; ἀνυπόκριτος = *simplex, inaffectus* (*I Pet.* I, 22), etc. Il est réconfortant de constater que notre monde surmené et hâtif peut produire des travaux aussi patients, minutieux et solides. C. Spicq OP

Dogmatik

Schell, Hermann : Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Herausgegeben von Paul-Werner Scheele. – Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1957. 439 S.

Unter obigem Titel, mit dem Schell « das höchste Doppelziel des Universums... Verherrlichung und Gemeinschaft des dreieinigen Gottes » (Das Wirken des dreieinigen Gottes, S. 588) meinte, wird hier versucht, die Theologie des berühmten Würzburger Dogmatikers der Jahrhundertwende in Auszügen vorzulegen und damit einem größeren Leserkreis zugänglich zu machen. Eine reiche Auswahl wörtlicher Texte aus seinen verschiedenen Schriften ist in diesem Buch beisammen, angeordnet nach dem üblichen Aufbau unserer Lehrbücher der Dogmatik in der Reihenfolge ihrer Traktate, wie sie ja auch in Schell « Katholischer Dogmatik » selbst eingehalten wurde. Ein Vorwort bekennt sich zu dessen Gegenwartsbedeutung. « Nicht als ob wir von ihm die fertige Lösung beziehen könnten – er suchte sie selbst erst ; nicht als ob wir ihm in allem folgen sollten – er hat in manchem geirrt ; wohl aber, weil seine Grundhaltung in vielem für uns maßgebend sein kann ; wohl aber, weil er wesentlichen Grundfragen entschieden nachgegangen ist und in vielem grundlegende Wahrheiten gefunden und dann so gelebt und ausgesprochen hat, daß er uns wirklich helfen kann. Schells Lebenswerk birgt viele Elemente jener « christlichen Summa », die uns aufgegeben ist » (S. 5). Die folgende Einführung, überschrieben « Mysterium missionis » (S. 15-58), zeichnet pietätsvoll « Leben und Werk Hermann Schells », ohne die Tragik darin zu verschweigen. Die Textauswahl erstreckt sich von S. 60 bis 428, sie umschließt 831 zusammenhängende Stücke von der Gotteslehre bis zur Lehre von den Enddingen, mit Angabe des

jeweiligen Standortes in den Werken des Meisters. Den Schluß bildet ein sorgfältiges Register.

Das Buch leistet einen sinnvollen Dienst, indem es auch aus den verbotenen Schriften des Würzburger Theologen das unanfechtbare Gedankengut zu bieten bemüht ist. Grundrichtung und Lieblingsideen Schells leuchten dem Leser dieser Exzerpte in aller Deutlichkeit auf, sie kehren immer wieder, so das Lieblingsthema von der göttlichen Trinität und der Teilhabe des Menschen an deren Leben, so auch die Schell eigentümliche pathetische Verherrlichung von « Tat » und « Tatkraft ». Es entgeht einem wohl nicht, wie sehr dieser « existentielle » Denker dem Zuge seiner Zeit verpflichtet war, gerade in dem soeben erwähnten steten Hochgesang auf Tat, Unternehmungslust, kraft- und machtvolles Wirken. Hier haben wir gleichsam das Echo des optimistischen Leistungsdranges, der Fortschrittsfreudigkeit politischen, wirtschaftlichen wie wissenschaftlichen Aufschwunges, den gerade das Deutsche Reich jener Jahrzehnte erlebte, daran Schell mit dem ganzen Feuer seiner Seele aktiven Anteil nahm. Es mag sein, daß jene Ideale sowie der Stil mit seiner zuweilen überladenen Rhetorik dem heutigen Werten und Empfinden nicht mehr ganz entsprechen. Aber der theologisch interessierte Leser wird sich dadurch, so hoffen wir, die Freude am Gedankenreichtum eines der repräsentativsten deutschen Gottesgelehrten nicht verderben lassen. Die Ausstattung des Buches ist alles Lobes würdig und macht es zu einem würdigen Denkmal. C. Zimara

Billot, Ludovicus, SJ : De Deo uno et trino. Commentarius in primam partem S. Thomae. Ed. 8ª. – Pontif. Universitas Gregoriana, Romae 1957 665 p.

Cette toute récente édition d'un des livres les plus importants du cardinal Billot, et l'effort de diffusion des autres ouvrages non encore épuisés du grand théologien jésuite, témoignent de l'actualité d'une pensée et d'un enseignement qui ont marqué si profondément la théologie contemporaine. Il faut se réjouir de cette entreprise et en féliciter les auteurs.

Durant sa longue et féconde carrière, le cardinal Billot a apporté à l'étude des principales questions théologiques un souci de rigueur et une exigence intellectuelle qui l'ont conduit à renouveler bien des problèmes importants et, si l'on peut légitimement discuter plusieurs des solutions qu'il a proposées, on ne peut pas, abordant ces mêmes problèmes, les ignorer. Ce fut aussi un grand et prestigieux ouvrier de cette renaissance thomiste qui, sous l'impulsion des Papes, a orienté la théologie et la philosophie chrétienne dans les voies qui, pour être celles du passé, et justement parce qu'elles sont celles d'un grand passé qui portait en lui toutes les espérances de l'avenir, sont aussi celles du présent le plus actuel.

Beaucoup de problèmes se posent aujourd'hui aux prêtres et aux théologiens, que Billot ne connaissait pas. Mais celui qui aura étudié sa doctrine sans se laisser enfermer en elle sera mieux armé pour les résoudre d'une façon neuve à la fois et, au meilleur sens du terme, traditionnelle.

J.-H. Nicolas OP

Franciscus Xaverius de Abárzuza, OFMCap. : Manuale theologiae dogmaticae, vol. II : De Deo uno, trino, creante, elevante ac de Novissimis. Ed. 2a ; vol. III : De Verbo incarnato, De B. Virgine Maria, de gratia Christi et de virtutibus infusis. Ed. 2a. – Ediciones Studium, Madrid - Buenos Aires 1956. XXIV-471, XXIII-651 p.

Das in flüssigem Latein geschriebene Lehrbuch könnte eine Lücke ausfüllen, da unsere Dogmatik-Lehrbücher meist in der Muttersprache geschrieben sind, obwohl es eindeutiger Wunsch der Kirche ist, es möchten wenigstens die Vorlesungen über Dogma und Moral in lateinischer Sprache gehalten werden (vgl. SKZ 1952, S. 564 ff.). Ohne den Gesamtwert des Manuale anzuzweifeln oder zu überheben, sei auf einige Punkte hingewiesen. Mangelnde Übersichtlichkeit, die eher auf Kosten der Drucktechnik zu setzen ist, beeinträchtigt da und dort die « Handlichkeit » des Manuale. Der Verfasser folgt mit Vorzug dem Aquinaten (z. B. Bd. II, S. 27 in bezug auf die essentia Dei metaphysica ; S. 36 in bezug auf die distinctio inter essentiam et attributa Dei), in gewissen Spezialfragen aber begreiflicher Weise eher dem Theologen seines Ordens : Scotus. Die quinque viae finden kaum Erwähnung (S. 24). Daß der Traktat de Novissimis im Anschluß an de Deo Creante eingeschoben wird (S. 397-447), scheint innerlich kaum berechtigt, denn logisch und inhaltlich gehört die Eschatologie in der faktischen Heilsordnung doch eher zum « Opus Recreationis ». Bei einer Wesensbestimmung der Gnade wäre als erster Punkt wohl zu erwähnen : gratia est *supra essentiam*, nicht bloß supra exigentias et vires cuiuslibet naturae, wie auf S. 331 f. zu lesen ist. Sympathisch ist, was Verf. über die scientia Dei de futuris liberis et futuribilibus sagt : « Mysterium sane impenetrabile, quod frustra omnino mens humana patefacere conatur. Quocumque te vertas, mysterium admittas necesse est... Quid igitur nos ?... Silentium tibi laus » (S. 68 f.).

Ausführlich ist im III. Bd. das Problem vom Inkarnationsmotiv behandelt, wobei die Ansicht des Scotus als « probabilis et certa » bezeichnet wird (S. 149). « Probabilis » ist hier wohl nicht mit « wahrscheinlich » zu übersetzen, sonst ginge es schwer mit « certa » zusammen. In der Mariologie scheint Verf. das Extremste zu sagen, was gesagt werden kann, besonders in bezug auf die Corredemptio. Der Verf. nimmt die Mitwirkung Mariens in ordine ad acquisitionem gratiarum als aktiv-effizientes (de congruo), nicht bloß als passiv-rezeptives Tun, was andere Theologen ja auch vertreten. S. 268 (Anm. 5) sagt er sogar : « Sunt etiam theologi qui valorem huius satisfactionis dicant esse non tantum de congruo, sed etiam aliquo modo de condigno ; quae sententia solidam probabilitatem habere videtur tum quia satisfactio est Matris Dei, cuius dignitas est fere infinita, tum quia malitia peccati non est simpliciter, sed secundum quid infinita. » Mir will scheinen, daß mit solcher Terminologie « aliquo modo de condigno » und « fere infinita » der Weg der Theologie als Wissenschaft verlassen und Spekulation im anrüchigen Sinne betrieben wird. Nicht Bewunderung, noch Zustimmung, sondern Staunen und Besorgnis muß erregen, was nach dem Verf. in diesem von der Kirche noch keinesfalls entschiedenen, sondern nur zur Diskussion gestellten Fragenkomplex schon alles « de fide » sein soll. Hören wir seine Thesen und Zensuren : 1. Beatam Virginem Mariam esse vero et proprio

sensu Mediatricem, est doctrina *de fide*, ex magisterio ordinario. 2. Beatam Virginem Mariam cooperatam esse ad redemptionem obiectivam, saltem remote, est doctrina *de fide*. 3. Beatam Virginem Mariam cooperatam esse ad redemptionem obiectivam et quidem immediatam et proximam, est doctrina conformior documentis Romanorum Pontificum.

Stellen wir die Ansichten anderer Theologen aus ihren Lehrbüchern gegenüber. *Schmaus* (Mariologie 1955) behandelt diese Fragen sehr ausführlich und wohlwollend. Er gibt in der Frage von Mariens Mitwirken bei der objektiven Erlösung der Ansicht von Dillenschneider den Vorzug, der Mariens Mittun nicht bloß als rezeptiv, sondern als aktiv bezeichnet (S. 331). Aber Schmaus gibt dieser Ansicht folgende Zensur : « Solange das kirchliche Lehramt keine verbindliche Erklärung gibt, gelangt die These über einen hohen Grad von *Wahrscheinlichkeit* nicht hinaus » (S. 337). Oder *Pohle-Gummersbach* (Dogmatik Bd. II. 1956) : « In Unterordnung unter die Erlösungstätigkeit ihres Sohnes und in Abhängigkeit von ihr hat Maria uns miterlöst und uns alle Gnaden mitverdient. *Sent. probabilis* » (S. 430).

Über das Mitwirken Mariens « in ordine ad distributionem gratiarum » sagt Verf. : 1. Quod mediatio Mariae sit omnino specialis in ordine ad dispensandas gratias, est *de fide* ex magisterio ordinario Ecclesiae. 2. Quod praedicta mediatio referatur ad *omnes gratias* modo generali, est doctrina omnino certa (S. 277). Hören wir zur Beruhigung *Schmaus :* « Was die Sicherheit unserer These von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias betrifft, so bedeuten die päpstlichen Äußerungen keine unfehlbare Glaubensentscheidung. Sie sind aber doch von großer Bedeutung und verbindlich... Es wäre für den Glaubensvollzug gefährlich, von dieser Lehre abzuweichen » (l. c. S. 360). Oder *Pohle-Gummersbach :* « Maria ist seit ihrer Aufnahme in den Himmel Mittlerin aller Gnaden in dem Sinne, daß nach Gottes positiver Anordnung keine Gnade ohne ihre spezielle *Fürbitte* erteilt wird. Sententia tuta et communis » (l. c. S. 449). Es ist sehr bedauerlich, wenn nicht bedenklich, wenn selbst Theologen in Glaubensfragen derart divergieren. Auf jeden Fall wäre sehr zu wünschen, daß Verf. in seinen Zensuren « de fide » etwas mehr Zurückhaltung übte, sonst müßte er ja alle, die seinen Thesen nicht zustimmen, als Häretiker taxieren. Wer Maria die größeren Privilegien zuteilt, ist damit nicht auch schon der frömmere Marienverehrer und bessere Theologe. Fromme und überschwängliche Gefühle sollen weder für noch gegen ein Dogma sprechen dürfen. T. Kreider OSB

Dijkman, Joop, SCJ : Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes. Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung. (Studia Friburgensia, Neue Folge Bd. 18.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1957. XIII-166 S.

Diese Dissertation möchte zeigen, wie das Mysterium des menschgewordenen Wortes eine Offenbarung der Trinität einbeschließt und in dem der Kirche seine Fortsetzung findet (S. 2). Ein erster Teil betrachtet Christus als Offenbarung des Dreieinigen, eine Offenbarung, die ihren Gegenstand freilich nicht vollkommen enthüllt, sondern zugleich verhüllt, da

Christi Menschennatur sie vermittelt. Diese beiden kontrastierenden Aspekte der Offenbarung Gottes in Christus werden je aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift, der patristischen Tradition und der Lehre des hl. Thomas von Aquin erwiesen, unter besonderer Würdigung der Allgemeingültigkeit solcher revelatio. Im zweiten Teil will D. zunächst den echt geschichtlichen Charakter der Gottesoffenbarung in Christus beleuchten, die dem Gesetz eines Fortschritts im Lauf der Zeit untersteht, sodaß wir es wirklich mit Offenbarungsgeschichte und Heilsgeschichte zu tun haben, wesentlich auch auf dem Weg verschiedenartiger Prüfung, an die Gott je nach der Gewährung weitere Enthüllung und Erfüllung bindet. An zweiter Stelle kommt in diesem Teil die eschatologische Ausrichtung der Gottesoffenbarung in Christus zur Erörterung. Die Auferstehung Christi rückt da in den Brennpunkt der Betrachtung, jedoch ohne daß sie aus der innigen Verbindung mit dem Menschwerdungsmysterium gelöst würde, dessen « Krönung » sie sein soll. Während die Offenbarung der Person des Heiligen Geistes im irdisch-sterblichen Leben Jesu erste Verheißung blieb, geht sie durch dessen Auferstehung ihrerseits in Erfüllung über. Des Geistes unsichtbares Wirken leitet alsdann das Leben der Kirche. Auch dieser zweite Teil bietet dreifache Begründung : Heilige Schrift, patristische Überlieferung, Thomas von Aquin. Ein Schlußkapitel, der Jungfräulichkeit Mariens gewidmet, sollte herausstellen, wie gerade dieses Geheimnis, mit der trinitarischen Offenbarung verflochten, nach altkirchlicher Auffassung in eigener Weise urbildlich die eschatologische Ausrichtung der Kirche bestätigt.

Der Verf. erklärt einmal : « Die Absicht der vorliegenden Arbeit ist, das Mysterium des menschgewordenen Wortes ... als Offenbarung der Dreifaltigkeit darzustellen und von da her die 'Sakramentalität', das 'Mysterium der Kirche als die Fortsetzung des Christusmysteriums zu begreifen » (S. 2) ; und wiederum : « Diese Studie will zu einem tieferen Verständnis des Christus- und Kirchenmysteriums beitragen, indem sie es zurückführt auf das allesbeherrschende Mysterium des dreieinigen Gottes » (S. 4 f.). Der Durchführung der Absicht einer Vertiefung hat leider schon die Breite des Themas geschadet. Dazu kommt, daß D. aus dem Drang nach direkter Aktualität im Verlauf seiner Arbeit ihr zu viele Ideen einverleiben will, die er in beachteten neueren Büchern oder Aufsätzen findet. Das hat ihn gerade von selbständiger Vertiefung abgelenkt und ihn sogar an einer befriedigenden Synthese dieser modernen « Quellen » gehindert.

Deutsche Ausdrucksweise ist dem Verf. sichtlich zu wenig vertraut ; Spuren davon haften der Arbeit trotz der ihm hierin zuteilgewordenen Hilfe an (z. B. S. 8, Z. 15 ; S. 9, Z. 1 ; Z. 8 ; Z. 14 ; S. 12, Mitte ; S. 22, Anm. 7 ; S. 30, Z. 6 v. u. ; S. 67, Z. 5 v. u. ; S. 72, Z. 13 v. u. ; S. 79, Z. 11 v. u. ; S. 89 ist die Rede vom « Werken des Logos » ; S. 109, Z. 11 v. u. ; S. 134 : « ihm nachzureden », wo der Verf. offenbar sagen will : « ihm vorzuwerfen » ; S. 140, Z. 12 ; S. 146, Z. 7 ; S. 147, Z. 6 und S. 153 : « des zweiten Adams »). Der Schreib- oder Druckfehler gibt es auch eine Anzahl. Statt « kol. » ist gebräuchlich « Sp. » ; S. XII lies : Meegeren ... juxta D. Thomae doctrinam ; S. XIII lies : Schmitt ... ressucité ; S. 4, Z. 14 v. u. lies : Endreich ; S. 39 und 164 lies : Kirchgäßner ; S. 94 lies : Couturier ; S. 114 und 156

lies : Riesenfeld ; S. 135, Anm. 6 lies : convertitur ; S. 154 lies : Hammersberger. Wo die Herausgeber ihr Werk « Das Konzil von Chalkedon » nennen, ist das zu achten und nicht « Chalcedon » zu zitieren (S. XI und S. 50) ; « Cyr. v. Jerusalem, Catechese » (S. X) wirkt nachlässig ; Hotz, F. (S. XI und S. 137) ist der Titel der Arbeit unvollständig. Im Literaturverzeichnis vermißt man einiges, das bei der Ausarbeitung gut gedient hätte, wie etwa M.-E. Boismard, Le prologue de saint Jean, Paris 1953 ; L. Cerfaux, Le Christ dans la théologie de saint Paul, Paris 1951 ; T. Käppeli, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum, Freiburg Schw. 1931 ; M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster i. W. 1927 ; mehrere Artikel des Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament von G. Kittel - G. Friedrich, so καιρός (G. Delling) ; καλύπτω usw. (A. Oepke) ; κύριος (G. Quell - W. Foerster) ; παῖς θεοῦ (J. Jeremias) ; πατήρ (G. Schrenk) ; πεῖρα usw. (H. Seesemann). – Namen- und Sachverzeichnis sind fleißig, aber arg mechanisch redigiert, es brauchten nicht alle aufeinander folgenden Seiten in der Weise angegeben zu werden wie es z. B. bei Augustinus, Eschatologie, Evangelium, Glaube, Sohn Gottes, Sünde, Vater, Zeit geschieht.

C. ZIMARA

von Petersdorff, Egon : Daemonologie, I. Bd. : Daemonen im Weltenplan. – Verlag f. Kultur und Geschichte, München 1956. VIII-416 S.

Obwohl dieses Buch von kompetenten Autoren als « ein Standardwerk », als « *das* Werk über die Dämonologie » angezeigt wurde, konnte es doch zunächst etliches Mißtrauen erwecken, sowohl im barock anmutenden Titel als auch durch seinen vielleicht doch allzu großen Umfang. Nach der Lektüre verschwindet jedoch dieser Argwohn, und zwar in erster Linie dank der wirklich ungeheueren Erudition des Verf., die alles Notwendige und fast alles Nützliche verwendet hat aus den kirchlichen Dokumenten, aus der Bibel und der Liturgie (in allen Fassungen), aus den Vätern und den Theologen (ein Fünftel ungefähr von den zirka 1500 Anmerkungen ist dem hl. Thomas entnommen), aus der Mystik, der Hagiographie, der Literatur, der Geschichte, der vergleichenden Religionswissenschaft usw. Sodann aber auch dank der maßvollen Zurückhaltung im Urteil. Eigene Urteile fehlen durchaus nicht, oft wird aber von einer Entscheidung aus Vorsicht und Bescheidenheit abgesehen, und wo geurteilt wird, spürt man die Absicht, die richtige Mitte zu treffen. Nicht zuletzt sei aber auch hervorgehoben, daß P. eindrücklich klar gemacht hat, wie sehr wir in unserer Theologie die Person und Wirksamkeit des Teufels einfach vernachlässigt haben !

Im einzelnen dürften hier noch eine Reihe wissenswerter Details kurz hervorgehoben werden : so über neutrale Engel (87), den Teufel als angeblichen Demiurgen (94), Teufel und Reinkarnationsidee (198), Götzendienst und die Dämonen (95, 218), Mysterienfrömmigkeit (231), falsche Prophezeiungen (248), Abälards Theorie, daß Gott nicht Mensch wurde, um uns vom Joche des Teufels zu befreien (255), die dämonische Besessenheit in den Evangelien (269), den dummen Teufel im Mittelalter (284), die Satansprozesse (290), Sakramente und Teufel, z. B. die zehn Exorzismen der Taufe

(313), Sakramentalien (311, 335, 338), die Leoninischen Gebete nach der Messe (328) usw.

Für eine zweite Auflage könnten einige Stellen neu überprüft werden, die jetzt fragwürdig erscheinen (26, 40, 48, 85, 96, 206, 247, 308). Vielleicht stimmen sie alle ohne weiteres der Sache, wenn auch nicht immer der geläufigen Terminologie nach. – Nach dieser Lektüre wartet man mit Ungeduld auf den zweiten Band dieses großartigen Werkes.

A. H. Maltha OP

Second Franciscan National Marian Congress in celebration of the Marian Year in honor of the Centenary of the definition of the dogma of the Immaculate Conception, May 4-9, 1954. (Studia Mariana, cura commissionis marialis franciscanae edita, IX.) – San Francisco, California 1954 [veröffentlicht 1957]. 197 p.

Dieser alles in allem über 200 Seiten zählende, drucktechnisch bestausgestattete Band gibt die Tagesordnung und das Programm, vor allem aber die wissenschaftlichen Referate des in Californien im marianischen Jahr 1954 abgehaltenen mariologischen Nationalkongresses wieder. Die Franziskaner haben ihn veranstaltet ; aber auch Mitglieder anderer religiöser Gemeinschaften (Dominikaner, Jesuiten, Redemptoristen, Schulbrüder, der bekannte Maryknoller James Keller) haben sich beteiligt. Erklärtes Ziel dieses wissenschaftlichen Teiles der Veranstaltung war, den Priester in einem marianischen Zeitalter für seine Führeraufgabe an den Seelen besser zu befähigen(7) Es wurde die Frage erwogen, ob die herkömmliche mariologische Seminarausbildung genüge, und Mittel zur Abhilfe wurden überdacht (8-10).

Die wissenschaftlichen Referate beschäftigten sich mit der Verehrung der Unbefleckten Empfängnis in den Vereinigten Staaten von 1854 (M. A. Habig : 11-23) ; mit der Immakulataidee in der Frühzeit der Franziskanerschule (A. B. Wolter : 26-69). im 14. Jahrhundert (I. Brady : 70-110) und bei den Kirchenvätern (N. De Amato : 112-132) ; mit dem franziskanischen Anteil an der Verehrung der Immakulata in den Vereinigten Staaten zwischen 1854-1954 (M. Grajewski : 133-145), mit dem Beitrag des bedeutenden spanisch-mexikanischen Franziskaner Erzbischofs Juan de Zumarraga zur marianischen Frömmigkeit in Mexiko (F. de J. Chauvet : 146-155), mit der Geschichte der Immakulata in Californien (M. J. Guilfoyle : 158-160) und mit Duns Scotus als dem Verteidiger der Immakulata (B. Vogt : 161-175). Eine (mittlerweile als Buch erschienene) Abhandlung über : *Maria die unbefleckt Empfangene – gestern, heute und in Ewigkeit* (Th. Plaßmann : 176-192) schließt die Reihe, die durch ein Sach- und Namensverzeichnis (193-197) erschlossen wird. Die drei dogmengeschichtlichen Beiträge zur Immakulataidee in der Franziskanerschule geben in den Fußnoten Originalexzerpte

H. M. Köster SAC

Walter, Eugen : Maria, Mutter der Glaubenden. 2. durchges. Aufl. – Herder, Freiburg 1957. 148 S.

An dieser Schrift ist der nüchterne und doch gepflegte Stil zu loben. Doch auch anderes. So schon die Grundabsicht, ganz nahe an der Heiligen

Schrift zu bleiben (Vorwort ; weiter S. 2-4). Denn die Bereitschaft, das, was die Kirche überdies verbürgt, gerne zu glauben (3), schirmt dieses Schriftprinzip gegen den Protestantismus ab. Obendrein kommt durch das ganze Buch hin (nach der anfänglichen Verwahrung gegen die subjektiven « Übermalungen » und « Eintragungen » in das Marienbild etwas überraschend) auch eine meditative Bemühung um die *analogia fidei* und um den *intellectus fidei* zu Wort. W. glaubt auf diese Weise, aus den kargen Einzelerwähnungen Mariens in der Heiligen Schrift geradezu ein « Bild » (4), ja sogar ein « Wesensbild » (4) Mariens finden zu können : « einen durchgehenden Zug in der Art, wie Gott an ihr handelt, und in der Art, wie sei darauf antwortet » (4). Er glaubt « bis zu einem gewissen Grade auch die Gründe für beides zu erkennen » (4). So arbeitet er z. B. den « Wurzelgedanken » heraus, aus dem die Erkenntnis der Unbefleckten Empfängnis aufkeimte (136). W. schließt also keineswegs die in der Kirche immer geübte theologische Verarbeitung der Schrift aus. Für nicht wenige Puritaner wird vielleicht schon hier die so übel gescholtene « Konklusions-Theologie » beginnen. Immerhin : Was hier nicht restlos auszumachen ist, läßt W. immer vorsichtigerweise offen. Dann fordert W. (mit Recht), bei Maria die *consecutio temporum* zwischen dem *status viae* und dem *status gloriae* zu beachten (2-3). Wird das Bild Mariens dadurch herber, so doch auch ansprechender (4).

Es ist, wie schon der Untertitel deutlich macht, ein besonderes Anliegen der Schrift, als Grundverfassung Mariens den Glauben, und besonders seinen Einsamkeits- und Wagnischarakter (Vorwort ; 4-11 ; 33 ; 56-59) herauszuarbeiten. « Zum Glauben gehört hier, daß wir nicht nur über die Zukunft nicht verfügen, sondern auch nicht im voraus wissen, wie wir uns zu verhalten haben. Wir müssen uns für Weisungen bereit halten, ja wir müssen sogar gewärtig sein, daß wir uns im Vernehmen der Weisungen irren können und müssen Korrigierbarkeit von vornherein mit einbeziehen in das Bekenntnis des Glaubens, und in den Gehorsam des Glaubens. Es kann auch Gott gefallen, nachdem wir uns guten Glaubens zu etwas entschieden haben, uns davon wegzurufen und in andere Richtung zu weisen. Damit ist nicht einmal gesagt, daß das Erstgewollte, das sich nachher als nicht das Richtige erweist, von Gott zu jener Stunde nicht gewollt war » (91).

Im großen Gang der Gedanken folgt W. der Chronologie des Marienlebens. Dabei finden, je an ihrem Ort, die als antimarianisch empfundenen Stellen der Schrift einen guten Kommentar. So nennt W. Lukas 11, 27 eine « indirekte Seligpreisung Mariens » (106). Bei Markus 3, 21-30 sieht er Maria nur äußerlich bei den ungläubigen « Brüdern ». « Vielleicht hatte man sie nur mitgenommen, ohne ihr zu sagen, was geplant war » (102). Was W. über Lukas 1, 27-38 und über ein Jungfräulichkeitsvorhaben Mariens denkt ? Dies : Daß Maria wohl an Ehe, aber nicht an ehelichen Umgang gedacht habe (13-19, 24-25). W. hält, in bewußtem Unterschied von anderen katholischen Erklärern (25), Maria nicht für adäquat aus dem Judentum erklärbar ; er deutet sie von Christus her. Er tut dies, ohne ihre Psychologie zu verunnatürlichen. « Sie braucht von ihrem Herausgenommensein aus der erbsündlichen Verschuldung nichts gewußt zu haben... Aber, der so gnadenhaft an ihr gehandelt hat, bevor sie etwas davon verstand und verstehen

konnte, der konnte in ihr auch eine Bereitschaft zu etwas erwecken, wofür sie sicher nicht einmal einen Namen gewußt hätte » (18). Verläßt W. aber nicht den Grundsatz, Maria aus ihrer eigenen Gnadenführung zu deuten, wenn er bei der Verkündigung Maria die Erkenntnis der metaphysischen Gottessohnschaft ihres Kindes « schwerlich » glaubt zubilligen zu können, weil es « dafür... im Alten Testament keine Vorbereitung » gab (23-24) ? Übrigens, dort wo er die Glaubensleistung Mariens angesichts ihres Neugeborenen in Bethlehem dramatisiert (56-59), scheint er dann doch die Erkenntnis der « Menschwerdung », und « das Paradox... : Gott ist Mensch, Gott ist Kind geworden » (57) als die Glaubensaufgabe für Maria anzusetzen, in der die späteren Geschlechter sich leichter getan hätten.

Die Bedeutung Mariens ? Mit ihrer « Entscheidung leistet ein Mensch den höchstmöglichen Beitrag zur Erlösung, und in diesem Beitrag der Menschheit verwirklicht sie zugleich ihr Bestes » (27). Das wird herausgearbeitet auf dem Hintergrund, daß die Tat Jesu, « von Gott aus betrachtet » (27) – und diese « Betrachtungsweise ist die entscheidende » (28) – « die Tat Gottes » selbst war (27). « Wohl hat Christus zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, aber beide Naturen sind im Besitze einer Person, und diese ist die göttliche. Von dem Augenblick an, da diese Menschheit begann, also von dem Augenblick an, den wir an seiner Mutter erwägen, ging ihr Schicksal auf Gottes Rechnung, war die gott-menschliche Ordnung grundgelegt, in der das Menschliche grundsätzlich aufgenommen und heimgebracht ist zu seinem Ursprung. Und für jeden liegt das Heil nun darin, in diese gottmenschliche Ordnung zu gelangen. Kein Mensch braucht sie mehr zu errichten (noch könnte er es), er muß sie nur erreichen, annehmen für seine Person. Hier wurde sie angenommen für alle. Hier stand diese gottmenschliche Ordnung als Ganzes und in ihrem Ursprung vor eines Menschen Entscheidung. Darum hat die Menschheit an keiner Stelle entschiedener zu ihrem Heil mitwirken können, als in diesem « Ja » der Jungfrau » (28). Als vor etwa zehn Jahren ein anderer deutscher Theologe seiner Mariologie unter anderem auch diesen Gedanken zugrunde legte, stieß er (wegen « Monophysitismus ») auf einigen Widerstand. Das Mißverständnis scheint nun aufgeklärt zu sein. Schreibt doch jetzt auch K. Rahner (Maria, Mutter des Herrn, Theologische Betrachtungen, Freiburg 1956, S. 35 f.) : « Diese menschliche Person, die wir Maria nennen, ist in der ganzen Heilsgeschichte gleichsam der Punkt, auf den steil von oben herab das Heil des lebendigen Gottes in diese Geschichte hineinfällt, um sich von da aus über die ganze Menschheit zu verbreiten. » Wo aber steht Christus ? « So sehr er auch mit uns in seiner menschlichen Natur den Vater anbetet und ihm huldigt, so ist er doch zugleich auch der, den wir anbeten als unser ewiges Ziel. Sein Geheimnis besteht gerade darin, daß er beides ist. Wenn wir aber im Blick auf dieses Geheimnis des Sohnes, der Mensch ist, fragen : Wo ist Maria ? dann müssen wir sagen : Sie gehört ganz auf unsere Seite. So ist sie die, die ebenso das Erbarmen Gottes empfangen muß wie wir ; dann ist sie diejenige, die das in vollendeter Weise lebt und repräsentiert, was wir selber vor Christus sein sollen. » « Maria ist das Symbol der in der Kirche zur Heilsgemeinschaft berufenen und im Glauben sich Gott anheimgebenden Mensch-

heit » (148), und damit zugleich « das höchste Symbol » für die Mitwirkung zum Heilswirken Gottes (147), « Prototyp » und « Maßbild » und « Urbild der Begegnung von Gnade und Freiheit, von Gott und Mensch » (140). Gehört Maria als Erlöste in eine Reihe mit den übrigen, so doch auch « an ihre Spitze » (9). Als Jungfrau und Mutter ist sie vor allem das Hochbild der Frau (141). In ihrer Unterwerfung unter Gott ist sie « eine gottgegebene Antwort auf die Grundnöte unserer Zeit » : sie prägt das echte Bild des Menschen aus (140). Eine Betrachtung (135-148) über die Bedeutung besonders der leiblich in den Himmel aufgenommenen Jungfrau für unsere anthropologisch verworrene Zeit schließt die theologisch wie sprachlich sehr gediegene Schrift. H. M. Köster SAC

Galtier, Paulus, SJ : De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus. Ed. novissima. – Pontif. Universitas Gregoriana, Romae 1956. VIII-576 p.

Cette nouvelle édition d'un livre bien connu, déjà réédité en 1950, est un signe à la fois de son succès et de son utilité. Succès mérité, utilité certaine et confirmée par le rapide épuisement de l'ouvrage. Il constitue en effet une petite somme du sacrement de pénitence, où l'étudiant trouve rassemblés sous une forme claire, concise et méthodique les principaux renseignements concernant la source révélée, l'histoire, les décisions dogmatiques et la théologie de la pénitence.

Lui reprochera-t-on son organisation toute scolaire ? Il faudrait oublier que le livre est fait pour les écoles et qu'avant de pouvoir aborder avec fruit des études d'un genre plus libre et d'une touche plus personnelle, l'étudiant doit d'abord apprendre ce qu'il faut savoir des différents traités théologiques.

Les solutions proposées bien que tendant visiblement à se rapprocher le plus possible de ce qui pourrait être considéré comme « doctrine commune », sont pour une part le résultat d'un choix. On n'en saurait faire grief à l'auteur, puisqu'il s'agit toujours de questions librement discutées dans l'Eglise, et que les raisons du choix sont exposées clairement. On peut regretter seulement, ou au moins contester, ce qui paraît être le principe général de tous ces choix, dans la partie spéculative, à savoir une conception excessivement juridique du péché. Pour dire que la contrition parfaite, dans la justification extrasacramentelle, ne joue le rôle que d'une disposition et d'une cause méritoire *ex congruo ;* que l'attrition suffit à exclure toute attache effective au péché et en conséquence que le pécheur peut être justifié sans contrition et donc sans un acte de charité : il faut n'avoir pas vu, ou ne pas admettre, que le péché est d'abord et essentiellement *aversion de la volonté*, de sorte que, tant que l'aversion demeure, la volonté reste pécheresse et que, inversement, dès qu'elle disparaît – et par là même qu'elle a disparu –, la volonté est droite, justifiée. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de milieu entre l'état de péché et l'état de grâce ; or tel serait l'état que déterminerait l'*attrition* telle que la définit le P. Galtier, comprenant avec la volonté de ne plus pécher celle de faire l'acte de charité dans les circonstances où il serait obligatoire (p. 76; p. 341). En réalité,

pour celui qui s'est détourné de Dieu par le péché, l'acte de charité est un devoir urgent, car la seule manière de faire cesser l'aversion est de se convertir, ce qui est essentiellement l'acte même de charité.

Ce n'est pas qu'on doive revenir à l'erreur des contritionnistes, ni même épouser les vues de Billuart, reprises par le P. Périnelle, que l'auteur non sans quelque injustice place dans le camp des contritionnistes. L'interprétation que l'auteur propose, après le P. Cavallera et d'autres, du Concile de Trente sur ce point de la suffisance de l'attrition doit emporter l'adhésion. Mais cela signifie que celui qui est seulement attrit est dans les dispositions requises pour recevoir fructueusement le sacrement de pénitence : cela ne signifie nullement que l'absolution le laissera dans son attrition, ce qui ne saurait se concevoir, puisque le sacrement cause la grâce et la charité, tandis que l'attrition « est exclusive » de la charité et donc de la grâce. Le fameux adage médiéval : « vi clavium ex attrito fit contritus », contient la seule solution acceptable de cette antinomie entre la suffisance de l'attrition pour être justifié (par le moyen du sacrement) et la nécessité de la charité, qui est la justice même dont nous sommes justifiés. Car il ne s'agit pas de faire de la justification notre œuvre, en en faisant l'effet formel de la contrition : nul n'aimerait Dieu si Dieu ne l'aimait le premier, et principalement le pécheur ne se convertirait pas si Dieu ne le convertissait à soi, de sorte que c'est toujours l'amour de Dieu qui justifie gratuitement ; mais il justifie en faisant jaillir en la créature l'amour qui est sa justification et sans lequel elle ne peut être que pécheresse. Mais chez un adulte comment l'amour jaillirait-il autrement qu'en un acte ?

En ce qui concerne l'autorité de saint Thomas, qu'il soit permis de rappeler que la *justification de l'impie* fait dans la Somme l'objet d'une longue question du traité de la grâce. On y voit comment pour le grand docteur l'acte de conversion vers Dieu et de détestation du péché, qui constitue un seul mouvement de l'âme, est à la fois la disposition ultime, le principe formel et l'effet de la justification, dont la cause efficiente première est l'acte divin d'infuser la grâce. C'est dans ces perspectives qu'il faut lire ce que saint Thomas a écrit ultérieurement dans la IIIe Pars du sacrement de pénitence – dont la justification de l'impie est justement l'effet propre –, et qu'il faut suppléer ce que, hélas, la mort ne lui a pas laissé le temps d'achever. On voit alors que dans sa doctrine, et en vérité, l'idée d'une rémission des péchés sans contrition est intrinsèquement contradictoire.

J.-H. Nicolas OP

Moraltheologie

Rauch, Wendelin: Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie. Hrsg. v. Robert Schlund. – Herder, Freiburg i. Br. 1956. x-404 S.

– **Testificatio veritatis.** Ansprachen, Kriegsbriefe, Hirtenschreiben. – Herder, Freiburg i. Br. 1956. 202 S.

In dankenswerter Weise werden hier neben einem größeren, freilich unvollständig gebliebenen Entwurf zu einer Moraltheologie verschiedene

kleinere Arbeiten des leider zu früh verstorbenen Freiburger Erzbischofs in einer geschlossenen Sammlung vorgelegt. Unter den einzelnen Abhandlungen seien besonders hervorgehoben : « Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik » (Beitrag zur Geyser-Festschrift « Philosophia perennis », 1933) ; « Probleme der Eugenik im Lichte der christlichen Ethik » (1933), ein Vortrag, der sich gegen die Sterilisierungsmaßnahmen des « 3. Reiches » richtet ; verschiedene Beiträge zu Fragen der Ehemoral ; « Grundsätzliches zur Frage des privaten Eigentums nach der sozialen Botschaft der Kirche », hervorgegangen aus einem öffentlichen Vortrag nach dem 2. Weltkrieg (1947), wo dieses Thema eine besondere, zeitbedingte Aktualität besaß.

In all diesen Untersuchungen kommt die typische Denkart Rauchs zum Ausdruck : das an der Philosophia perennis geschulte Bohren in die Tiefe. Dabei steht dem Ethiker und Moralisten stets seine Lieblingsidee vor Augen : Das Wahre tun, d. h. Handeln entsprechend den Gegebenheiten des natürlichen und übernatürlichen Seins. Mit einer Meisterschaft sondergleichen und mit einem außerordentlichen Blick für die sittlichen Forderungen des « Seins » versteht es Rauch, diesen Leitgedanken an den verschiedensten Themen durchzuführen und im Leser das Bewußtsein des sicheren Stehens auf dem festen Boden der Metaphysik zu vermitteln. – Die gleiche Gründlichkeit finden wir auch in der Sammlung von Ansprachen, Kriegsbriefen und Hirtenschreiben, die sich freilich mehr religiösen und pastorellen Gegenständen oder Fragen des praktischen geistlichen Lebens widmen.

Rauchs Abhandlungen ragen zwar nicht so sehr durch « blendende » Diktion hervor, sie sind aber umso mehr Beispiele einer klaren und tiefschürfenden Geistesarbeit und darum gerade heute jedem zu empfehlen, der das Problem wirklich durch-denken will. J. F. Groner OP

von Hildebrand, Dietrich : Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957. 194 S.

Es war sicher ein glücklicher Gedanke des Patmos-Verlags, dieses im J. 1955 in englischer Sprache veröffentlichte Werk des bekannten aus der phänomenologischen Schule Husserls hervorgegangenen Ethikers und Soziologen Dietrich von Hildebrand dem deutschen Publikum zugänglich zu machen. Denn hier handelt es sich um zwei stark verbreitete Richtungen der Sittenlehre von heute, um zwei Auffassungen des christlichen Lebens überhaupt, nämlich um die sogenannte « Sündenmystik » und die « Situationsethik ». Der Verf. ist nicht von vornherein zu diesen beiden Richtungen unsympathisch eingestellt, sondern hat die Absicht, « jenen Elementen in der Situationsethik, die einen gewissen Wert haben, gerecht zu werden nach dem Grundsatz : *ex stercore aurum* » (S. 18 ; vgl. St. Thomas, in II Metaph. lect. 1, n° 287). In dieser aufrichtigen Absicht bringt er eine höchst objektive und stichhaltige Darstellung der genannten Theorien. Erst dann unterzieht er sie seiner scharfen und tiefsinnigen Beurteilung im Lichte der ewigen Prinzipien des gesunden Menschenverstandes und des christlichen Glaubens. So behauptet er mit vollem Recht gegen die einseitigen Übertreibungen der

Sündenmystik : « Wir müssen eindeutig verstehen und in vollem Umfang erkennen, daß der Zöllner nicht *wegen* seiner Sünde, sondern *trotz* seiner Sünde über dem Pharisäer steht » (S. 94 ; vgl. auch S. 114-116). Mit größter Klarheit und Sicherheit widerlegt er die drei Grundirrtümer der Situationsethik, die darin bestehen, erstens das Moment des « Sollens », der Verpflichtung, aus der Sphäre der Sittlichkeit auszuschalten ; zweitens die allgemeinen Prinzipien der Sittlichkeit als nicht mehr gültig hinzustellen, und drittens behaupten zu wollen, die christliche übernatürliche Sittlichkeit setze das natürliche Sittengesetz außer Kraft. Hier geht es offenbar um die Beziehung einerseits zwischen Schöpfer und Geschöpf überhaupt, und anderseits zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, zwischen Natur und Gnade. Aus dem Grundsatz, daß die Gnade die Natur voraussetzt und sie vervollkommnet, beweist H. mühelos die Unrichtigkeit der genannten Thesen.

Man kann sich mit der ganzen Darstellung des Verf. einverstanden erklären. Doch könnte man wohl weiter fragen, nach den letzten Wurzeln nämlich der Unannehmbarkeit der neuen Morallehren. Der Verfasser stellt zwar die Tatsache dieser Unannehmbarkeit klar und eindeutig fest. Aber gerade der Grund dieser Tatsache scheint uns nicht genug erörtert zu sein. Wir sollten uns doch auch die Frage stellen : *warum* ist es so ? warum muß es so sein ? Es wird z. B. nirgends gründlich untersucht, *wie* und *warum* der Zöllner *trotz* seiner Sünde über dem Pharisäer stehe. Um solche Probleme in ihrem letzten Grunde zu lösen, müßte man die scharfsinnige Theologie der Sünde des hl. Thomas und seine genial gefaßte Habituslehre anwenden. Bekanntlich ist die Sünde, theologisch gesehen, ein Verstoß gegen ein Gebot Gottes und infolgedessen gegen Gott selber ; wir dürfen aber nichtsdestoweniger das große und tiefe Wort des hl. Thomas nicht vergessen : « Nicht wird nämlich Gott von uns beleidigt, es sei denn, daß wir wider *unser* Gut handeln » (St. Thomas in der Summe wider die Heiden, III, Kap. 122). Kraft der sittlichen und psychologischen Prinzipien der thomistischen Habituslehre könnte man genau klarlegen, worin die Überreste des übernatürlichen Organismus im Sünder bestehen (Glaube und Hoffnung bleiben normalerweise noch im Sünder bestehen als Prinzipien übernatürlicher Tätigkeit) und welche ihre Wirkung im Leben des Sünders sei. Es sei hier auf die gründliche Studie hingewiesen, die R. Verardo O. P. diesbezüglich in dieser Zeitschrift (FZPT, 2 [1955] 68-79) veröffentlichte : « Christliches Leben oder Psychoanalyse ? » Wir dürfen es aber dem Verf. nicht übelnehmen, daß er diese Erörterungen in diesem Werke nicht durchführte, denn er verspricht uns andere Publikationen, in denen er sich bemühen will, « das Wesen der christlichen Sittlichkeit *im einzelnen* herauszuarbeiten » (S. 193). In der Erwartung dieser weiteren und tiefergehenden Studien des Verfassers danken wir ihm vorläufig für die vorliegende klare Darstellung eines äußerst wichtigen Problems und für seine im großen und ganzen befriedigende und unzweideutige Stellungnahme. – All denjenigen, die über eine falsche, angeblich christliche, tatsächlich aber aus Sündenmystik und Situationsethik zusammengewürfelte und leider auch von vielen christlichen Schriftstellern aus rein affektiven Gründen vertretene Moral Auskunft haben wollen, empfehlen wir gerne dieses aufschlußreiche Buch. C. Williams OP

Prümmer, Dominic M., OP: Handbook of Moral Theology. Translatet from the latin by Gerald W. Shelton. – The Mercier Press, Cork 1956. 493 p.

Es war ein glücklicher Gedanke, D. Prümmers « Vademecum theologiae moralis » ins Englische zu übersetzen. Denn einmal handelt es sich hier um die konzentrierte Darstellung eines bewährten Handbuches, vor allem aber besitzt der englisch sprechende Theologe und Priester nunmehr in seiner Muttersprache ein « Vademecum », dessen lateinische Ausgabe für viele wohl mehr ein unangenehmer Fremdling als ein willkommener « Begleiter » war. Ob die etwas voluminös ausgefallene Ausgabe freilich gerne in der Rocktasche « mitgeht », ist eine andere Frage. Zum raschen Auffinden der einzelnen Sachgebiete wäre es wohl besser gewesen, als Kolumnentitel die Überschriften der Traktate oder Kapitel zu nehmen, anstatt 463 mal « Moral Theology » über die Seiten zu drucken. J. F. Groner OP

Schmidt, Philipp, SJ: Dunkle Mächte. Ein Buch vom Aberglauben einst und heute. – Knecht, Frankfurt a. M. 1956. 275 S.

Der durch seine zahlreichen Veröffentlichungen auf dem Gebiet des Aberglaubens schon seit über zwanzig Jahren wohlbekannte Fachmann legt in diesem Werk eine zusammenfassende Schau über « Wahrsagerei » und « Zauberei » vor. Den zwei so betitelten Hauptabschnitten geht eine kurze Darlegung über das « Wesen des Aberglaubens » voran. Dem Ganzen folgen ein Schrifttumverzeichnis und ein Sachregister. Die Bedeutung des Buches für die praktische Seelsorge braucht man nicht besonders zu unterstreichen. Trifft der Seelsorger doch tagtäglich – selbst bei Frommen und Frömmsten – auf vielfältigen Aberglauben und Wahnbrauch, eine Tatsache, die seine Meinung über die Echtheit des christlichen Glaubens und Lebens seiner Schäflein manchmal schon schwer belasten kann. Hier liegt für ihn das tiefere Problem. Zu seiner Bewältigung wird er im Literaturanhang des vorliegenden Werkes manches Dienliche finden. – « Wünschelrute » fehlt im Stichwortverzeichnis, obwohl davon im Abschnitt « Erdstrahlen » (123-124) kurz die Rede ist. J. F. Groner OP

Schilling, Otto: Handbuch der Moraltheologie. III. Band: Spezielle Moraltheologie, Sozialer Pflichtenkreis. – Schwabenverlag, Stuttgart 1956. 365 S.

Mit diesem Band liegt nun die 2. Auflage der Moraltheologie von Schilling vollständig vor. Er entspricht in seinem Aufbau ganz genau dem 3. Abschnitt des 2. Teiles der ersten Ausgabe (Lehrbuch der Moraltheologie, München 1928). Was über das Werk im allgemeinen zu sagen ist, wurde in dieser Zeitschrift (Bd. 2 [1955] 236 f.) bereits ausgesprochen. Auch für diesen Band bürgt der Name des Autors, und dies umso mehr, als sich Schilling in die Fragen des sozialen Lebens bekanntlich mit besonderem Erfolg eingearbeitet hat. Dies schließt natürlich nicht aus, daß man über diesen oder jenen Punkt nicht anderer Meinung sein könnte. Bei der Begründung der Notwehr z. B. könnte man, salva reverentia gegenüber den Autoritäten,

die hier Pate stehen, durchaus fragen, ob es sachlich möglich sei, *nicht* zunächst die Absicht direkter Tötung zu haben. Es müßte dann allerdings auch bewiesen werden, daß das Individuum Träger der Tötungsgewalt ist, – wenigstens für den Fall der Notwehr. Mit Genugtuung stellt man fest, daß Sch. neuesten Problemstellungen nicht aus dem Wege gegangen ist. Es sei beispielsweise nur auf den Abschnitt : « Der Krieg nach christlicher Auffassung » (S. 341-345) verwiesen. All dies ist dazu angetan, das Werk des verehrten Verfassers allen, die nach solida doctrina streben, aufs wärmste zu empfehlen.

J. F. Groner OP

Frank-Duquesne, Albert: Schöpfung und Zeugung. Philosophie und Mystik der Ehe. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1955. 314 S.

Es bedarf wohl einer langen und intensiven Beschäftigung mit der Welt der östlichen Theologie, jüdisch-gnostischen Denkens und platonischer Weisheit, um zu dem, was in diesem Buch über den hintergründigen Gehalt der Ehe gesagt wird, ein inneres Verhältnis zu gewinnen. Unter dieser Voraussetzung wird man dann auch abmessen können, wieweit sich die Thesen des 1955 verstorbenen Belgiers mit den gesicherten Erkenntnissen abendländischer Wissenschaft vertragen oder diese geradlinig weiterzuführen vermögen. Den anfänglich Zögernden ermuntern jedenfalls ein theologischer Fachmann wie Julius *Tyciak*, der das Geleitwort schrieb, und das kaum überbietbare Lob, das *Claudel* dem Verfasser zollte, dazu, in die fremdartigen Gedanken Frank-Duquesnes einzudringen. Und der Hoffnung, wenigstens ein intellektuelles Erlebnis gehabt zu haben und viel Anregung davonzutragen, kann jeder, der es wagt, sicher sein.

J. F. Groner OP

Geschichte der patristischen und scholastischen Theologie

Siedlecki, Edmund J.: A Patristic Synthesis of John VI, 54-55. (Pontif. Facultas theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum : Dissertationes ad Lauream, 27.) – Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein (Illinois USA) 1957. XI-298 p.

La thèse de doctorat de E. J. S. comprenait originairement trois parties : une exégèse de *Jo.* VI, 54-55 ; l'interprétation « patristique » de ces versets, de la Didaché à Isidore de Séville et Jean Damascène ; une synthèse de la doctrine eucharistique. La partie publiée expose uniquement la pensée d'Augustin, Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie (un appendice traite de Fulgence de Ruspe), et non seulement sur les deux versets précités, mais sur tout le discours du « Pain de vie » et d'autres textes du N. T. De sorte que le titre de l'ouvrage est fallacieux.

Ceci dit, l'auteur nous offre l'exposé le plus ample et le plus minutieux que nous possédions de la doctrine de l'Eucharistie chez les plus éminents représentants de la pensée latine, antiochienne et alexandrine. Ce n'est pas une histoire de l'exégèse, mais un chapitre de théologie et de patristique. Les

Pères sont unanimes à voir dans *Jo.* VI, 54-55 un précepte divin de recevoir l'Eucharistie ; ils l'entendent d'une nécessité de moyen, à la fois pour préserver la vie divine une fois qu'on l'a reçue, et d'une nécessité absolue pour le salut ; celle-ci étant satisfaite par une acception *in voto* au baptême. Les spécialistes jugeront si l'intervention des catégories postérieures de la scolastique pour interpréter les Pères *reverenter*, traduit exactement leur pensée originale. Il ne faut pas oublier que la rigueur des formulations, exprimant la justesse de la pensée, ne date guère que de saint Thomas d'Aquin. Du moins, cette investigation exhaustive permettra à chacun de se faire un jugement, et nombre de résultats sont définitivement acquis. Nous pensons spécialement à l'analyse de la notion de « spirituel », à propos de *Jo.* VI, 54-55, qui s'entend tantôt de la manducation eucharistique, tantôt du corps et du sang du Christ actuel [1]. C. Spicq OP

Orbe, Antonio, S. J. : En los albores de la Exegesis Iohannea (Joh. I. 3). Estudios Valentinianos, vol. II. – **Los primeros Herejes ante la Persecución.** Estudios Valentinianos, vol. V. (Analecta Gregoriana, LXV, LXXXIII) – Apud aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1955/6. VIII-403, XI-314 p.

1. Spécialiste du Gnosticisme, O. consacre un long et difficile volume à l'exégèse valentinienne de Jo, I, 3. Le sujet est d'importance, car il engage la découverte de la pensée johannique par la toute première exégèse, et celle-ci porte sur le point capital de la foi chrétienne : le Logos éternel, vie et lumière des hommes. Un bon candidat au doctorat aurait fait un inventaire des sources, analysé les textes et fixé l'interprétation scripturaire, en montrant comment les gnostiques avaient retrouvé dans le prologue johannique la justification de leurs présupposés dogmatiques. En réalité, l'étude de O. manifeste une toute autre ampleur. Après avoir traduit et commenté la notice consacrée par Origène à Héracléon, disciple de Valentin, l'auteur cherche à déterminer la genèse de cette intelligence hérétique du *Logos* créateur et personnel (un excursus sera consacré aux puissances astrales et au Démiurge). D'où une enquête à travers la philosophie païenne, avant tout platonicienne et plotinienne, les divers courants gnostiques et toute l'exégèse des premiers siècles. Ainsi, ce mouvement religieux se trouve exactement situé à une période précise, et déterminé par ses composantes. C'est du bon travail historique, et de surcroît exégétique ; car O., analysant de près la pensée d'Origène – le meilleur commentateur de la pensée valentinienne –, n'hésite pas à consulter tous les interprètes anciens pour déterminer le sens d'un vocable. Par exemple, *omnia*, dans *omnia per Ipsum facta sunt*, doit s'entendre du seul cosmos matériel et n'inclut pas les éléments spirituels, les hommes pneumatiques ni le plérôme. *Ipse* désigne Jésus, personnellement identique au Logos ; mais le Sauveur, qui introduit dans le *Nous* le règne intelligible (*logos endiathetos*), devient dans la chair *logos*

[1] La bibliographie, immense, a été exploitée par l'auteur. Seuls, lui ont échappé les articles du *XXXV Congreso Eucaristico International* de Barcelone, 1952 (t. I, pp. 392-423 ; II, pp. 424-429). La transcription des textes cités dans leur langue originale est rarement fautive. Fidélité trop rare pour ne pas être louée.

prophoricos. Quant à la création proprement dite, Héracléon l'attribue à la causalité du Logos, mais n'agissant point personnellement. Celui-ci communique au Démiurge l'idée exemplaire du Cosmos et de ses éléments (τὴν αἰτίαν) ; de sorte que le monde ne provient pas de lui (ἀφ' οὗ ni ὑφ' οὗ) mais de son instrumentalité (δι' οὗ). Encore faut-il réserver la « conscience » du Démiurge jusqu'à l'incarnation, et limiter son intervention au domaine de la matière. Dans ces spéculations très obscures, O. fait preuve d'une grande virtuosité pour discerner quelques précisions cohérentes, en se basant notamment sur la signification des particules (διά, ἐν, ὑπό).

Il va sans dire que la pensée gnostique est beaucoup plus complexe à analyser que nous ne le suggérons, mais O. est un guide sûr et remarquablement informé. On lui saura gré, en outre, des qualités typographiques de son ouvrage ; par exemple des *indices* des lieux scripturaires, des auteurs cités, et des matières traitées, qui suivent la bibliographie.

2. Peut-être le 5e volume aurait-il été mieux intitulé : *Los Valentinianos ante el Martirio*, puisqu'il se limite à la doctrine de ces gnostiques sur le martyre, telle qu'elle nous est connue par Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien. Même avant l'époque des grandes persécutions, Montanistes, Marcionistes, Valentiniens dégageaient de *Mt.* X, 32-33 des attitudes fort différentes devant le martyre : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, je me déclarerai aussi pour lui devant mon Père qui est dans les cieux. » Alors que les premiers l'entendraient de façon obvie et réaliste, les Valentiniens en évacuaient la portée par une dialectique subtile. Pour Héracléon — et peut-être Ptolémée — l'unique martyre authentique est celui de la « confession » quotidienne sincère, incompatible avec l'hypocrisie. Dès là que l'on possède la gnose, le reste (le sensible et l'extérieur) est superflu, entre autres la « confession publique » devant les tribunaux païens. Selon d'autres, l'*homologie* requise par le Seigneur doit s'entendre en un double sens : l'un, vulgaire, ne s'appliquant qu'aux psychiques ou ecclésiastiques, qui doivent confesser le Christ en ce monde, devant les tribunaux païens ; l'autre, réservée aux spirituels, réalisable par l'ascension dans la patrie, et comprenant une double profession : devant les puissances du mal (démons ou anges matériels) et devant les anges du feu du Démiurge ; elle utilisait des formules d'efficacité magique assurant l'accès aux cieux supérieurs.

C'est dans cette ligne de pensée que s'intègrent les conceptions valentiniennes de la crucifixion du Christ supérieur, analysées dans la seconde partie du livre. Il y a, en effet, deux crucifiés : le Christ inférieur, le Logos fait chair, mort sur une croix visible à Jérusalem ; et le Christ supérieur, Sophia Achamot qui se crucifie en traversant l'Horus (= Staurus) ou frontière du *Pneuma*. Si les Valentiniens font preuve de lâcheté en justifiant de la sorte leur apostasie devant les risques de mort, saint Irénée n'est pas sans quelque affinité avec cette conception cosmique de la croix du Christ unifiant tout en lui. S'inspirant, en effet, d'*Eph.* II, 15-17 ; III, 18, il voit dans l'Esprit Saint le principe de cohésion et de perfection de tout ce qui existe et qui se diffuse au nord (habitants du ciel), au sud (âmes de l'enfer), à l'est (peuple juif), à l'ouest (Gentils). Le Verbe embrasse ces quatre dimensions pour porter leur ensemble au Père (p. 230).

Ce n'est pas la faute de A. O. si ces doctrines sont obscures et bizarres. Outre son érudition et sa sagacité d'exégète, il a fait effort pour exposer clairement la doctrine commune des Valentiniens et les divergences de tel ou tel auteur. De ce chef, il est le guide indispensable pour quiconque doit s'aventurer dans ce maquis. Deux *Excursus* terminent l'ouvrage ; un sur la formule εἷς καὶ μονός du *Martyrium Petri*, l'autre sur le martyre selon l'*Epistula Iacobi* du Codex Jung. Celle-ci reconnaissant la nécessité du martyre sanglant se trouve donc en désaccord avec les doctrines valentiniennes. C. Spicq OP

Capmany, José : « Miles Christi » en la espiritualidad de San Cipriano. (Colectanea San Paciano, serie teológica, vol. I.) – Seminario conciliar ; Editorial Casulleras, Barcelonà 1956. 396 p.

Der Verfasser legt uns in diesem Werk eine ganzheitliche Schau der Spiritualität des hl. Cyprianus (Bischof und Martyrer in der Verfolgung des Valerianus) vor, die aufbaut auf dem Begriff des « miles Christi », des Christen, der immer und überall ringt und kämpft gegen alles, was ihm sein übernatürliches Leben rauben oder seinen Aufstieg zu Gott hindern könnte, besonders Folter und Martertod. – Zunächst zeigt uns C. die Grundlagen dieses Kampfes, vor allem die Taufe, die uns ihr verpflichtendes Kennzeichen einprägt. Es folgen Schilderungen des « miles Christi » im Martyrium, vor der Verfolgung und im Kampf gegen die alltäglichen Schwierigkeiten. Die nächsten Kapitel befassen sich mit seinen Beziehungen zu Gott und Christus, seinem großen Herrn, Heerführer und Vorbild, zu seinen Feinden, besonders zur Welt und zum Fleisch. Im Folgenden werden seine Beweggründe, seine typischen Tugenden (Glaube, Starkmut und Geduld) und seine Waffen (Gebet, Abtötungen, gutes Beispiel etc.) aufgezählt. Der Schluß befaßt sich mit den Besiegten (Apostaten, Schismatikern und Sündern) und den Heilsmitteln für sie. – Das Buch ist heute sicher wieder recht aktuell, besonders wenn wir an die Worte des Heiligen Vaters über die Müdigkeit der Guten denken. Der hl. Cyprianus erinnert uns daran, daß das Christentum nicht eine Religion der Bequemen und Müden, sondern der Streiter und Kämpfer ist. Auch wir können heute das Martyrium leben, wenn nicht in blutiger Form, so doch im Alltag als lebendige Zeugen des Glaubens und der Gottesliebe in dieser kalten und materialistischen Welt. Obwohl in diesem Buch viel Zeitbedingtes zu finden ist, wird sein Kerngedanke immer aktuell bleiben, sein Aufruf zum Heroismus und zur christlichen Konsequenz.
R. M. Feres SAC

McGlynn, Robert H. : The incarnation in the sermons of Saint Peter Chrysologus. (Pont. Facultas theolog. Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissert. ad lauream, 25.) – St. Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois 1956. 150 p.

Patrologen und Kirchenhistoriker haben sich noch zu keinem einmütigen Urteil über die dogmengeschichtliche Bedeutung des hl. Petrus Chrysologus durchgearbeitet. Die einen sehen in ihm eine theologische Randfigur

ohne besonderen Einfluß auf die Lehrentwicklung des 5. Jh., die andern erblicken in seinen Predigten ein reiches, aber noch viel zu wenig beackertes Feld tiefer theologischer Aussagen und fruchtbarer dogmatischer Ansatzpunkte. Unbestritten jedenfalls ist der Ruf des heiligen Bischofs als treuen Hirten und unumstößlichen Verteidigers der Orthodoxie. Dafür hat ihn Benedikt XIII. 1729 mit dem Titel eines Kirchenlehrers ausgezeichnet.

In der vorliegenden Arbeit wird das gesamte Predigtmaterial in Hinsicht auf die Inkarnationslehre sorgfältig untersucht und in sechs anregend geschriebenen und übersichtlich gestalteten Kapiteln zusammengefaßt. Das erste davon gibt eine gute, gedrängte Einführung in das Leben des Heiligen und in die Geschichte der Textüberlieferung seiner Werke. Die folgenden handeln über das Mysterium der Inkarnation, die Person Christi, die Mutter Gottes, die Glieder des mystischen Leibes des Herrn. Ein dazwischengefügtes Kapitel versucht, des Kirchenlehrers Stellung gegenüber den Häresien des Arius, des Nestorius und des Eutyches näher zu erläutern, ein Unternehmen, das in Anbetracht der vielfach mangelhaften Textedition von Migne über das Skizzenhafte leider nicht hinauskommen kann. Erst die textkritische Ausgabe der Predigten im Corpus von Wien wird ein fruchtbares Studium der Beziehungen von Petrus Chrysologus zu den heterodoxen Strömungen seiner Zeit ermöglichen. A. Eichenberger OP

Mascia, Girolamo, O. F. M. : La teoria della relazione nel « De Trinitate » di S. Agostino. (Studio introduttorio.) (Studio teologico, I.) — S. Lucia al Monte, Napoli 1955. 87 p.

Das Buch ist zum weitaus größten Teil eine Zusammenfassung der Arbeit von *I. Chevalier*, O. P., S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires (Fribourg 1940). Chevalier legte in einem ersten Teil (S. 17-86) die Lehre Augustins dar und widmete den zweiten (S. 89-163) dem Relationsgedanken in der Trinitätslehre der Augustinus bekannten griechischen Kirchenväter. Er rechtfertigte dieses Vorgehen in der Einleitung mit der Erklärung, man müsse die Sache als solche schon kennen, deren Ursprünge man erforschen will, vorher stelle sich einem die Frage nach ihnen ja überhaupt nicht. « Voilà pourquoi, au lieu de suivre un ordre chronologique, on a placé l'exposé de la pensée augustinienne en première partie » (S. 8). M. beginnt mit dem Denken der griechischen Väter, wo er die Ergebnisse Chevaliers freilich sehr stark kondensiert, sodaß der Abschnitt eher die Gestalt bloßer Vorfrage gewinnt (S. 15-26), und kommt dann auf die Lehre Augustins (S. 27-85). Gerade dieser Hauptteil erweist sich bei Vergleich auf Schritt und Tritt als Wiedergabe von Chevalier, nicht bloß inhaltlich, sondern auch im Wortlaut, freilich in eklektisch kürzender Weise, und das recht geschickt und glücklich. Auch die in den Fußnoten angegebene Literatur ist zumeist Übernahme von dort. M. bekennt sowohl ausdrücklich in der Einleitung (S. 14) als auch in Verweisen Seite für Seite seinen Anschluß an diese Quelle und dann und wann an ein paar andere, besonders italienische Monographien oder an Artikel der ausgezeichneten Enciclopedia Cattolica. Am Schluß bietet eine lange Fußnote (S. 74-79) noch die italienische Über-

setzung eines Abschnittes aus Garrigou-Lagrange, De Deo Trino et Creatore. M. erhebt nicht den Anspruch, eigene wissenschaftliche Forschung vorzulegen. So kann man ihm keinen Vorwurf machen. Nützlich wäre ihm wohl gewesen die Kenntnis des Artikels von Chevalier : La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes. DTF 18 (1940) 317-384. Desgleichen die Kenntnis des Urteils, das Altaner inbezug auf den zweiten Teil des Buches von Chevalier über die Abhängigkeit Augustins von griechischen Quellen zu fällen sich genötigt sah (Historisches Jahrbuch d. Görresges. 1949, 854 f. und TR 48 [1952] 46). M.s Arbeit befremdet schließlich doch durch ihren zwischen Exzerpt und Übersetzung schillernden Charakter. — Einige Fälle irriger Schreibweise bei fremdsprachigen Referenzen, kleiner Versehen bzw. Ungenauigkeiten oder Druckfehler ließen sich aufzählen. Z. B. S. 12 : Willmart (wie bei Chevalier !) statt : Wilmart ; ebd. : Chevalier, ... la pensée gréque (das einzigemal, wo der volle Titel des Werkes von Chevalier erscheint !) statt : grecque ; S. 19 Nourrison statt : Nourrisson ; ebd. Guilloux, Saint Augustin savat-il ... statt : savait-il ... usw. S. 74 : das Buch von Garrigou-Lagrange ist nicht von 1934, sondern 1943. Bedauerlich ist das Fehlen eines Verzeichnisses der Literatur und Abkürzungen.

C. Zimara SMB

Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, herausgegeben von Michael Müller. – Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.

Bd. 1: Müller, Michael: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradieseseehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung. – 1954. 325S.

Bd. 2: Brandl, Leopold, OFM: Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus. Eine moralgeschichtliche Untersuchung. – 1955. 317 S.

Bd. 4: Ziegler, Josef Georg: Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200-1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie. – 1956. xxiv-320 S.

1. Der durch seine geschichtlichen Forschungen wohlbekannte Autor eröffnet hiermit die Reihe der von ihm herausgegebenen « Studien zur Geschichte der kathol. Moraltheologie ». Im ersten Teil seines Werkes legt M. kurz die augustinische Lehre von der Idealehe im Paradies und ihre Weiterentwicklung im frühen Mittelalter dar. Der zweite, ausführlichste Teil untersucht die einzelnen Zeitepochen : I. der 1. Abschnitt der Frühscholastik, II. Die Spiegelung der theologischen Lehre in der kanonistischen und kanonistisch beeinflußten Literatur, III. Der zweite Abschnitt der Frühscholastik, IV. Die Zeit des Übergangs zur Hochscholastik, V. Die großen Theologen der Hochscholastik (Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Petrus von Tarantasia). Der dritte Teil faßt die Ergebnisse zusammen. – Nicht ohne Spannung verfolgt man die Bemühungen der Theologengenerationen, wie sie um die rechte Erkenntnis dieses zentralen Bereiches des menschlichen Lebens ringen. Bereits der Frühscholastik war es gelungen, sich von der augustinischen Vorstellung, die Geschlechtslust und Geschlechtstrieb für den Urzustand leugnete, zu lösen. Schwieriger und bedeutsamer gestaltete sich jedoch das Bemühen um die moralische

Bewertung der Geschlechtslust. Erst nach langem Kampf gegen die zähen, von Augustinus herrührenden Vorurteile gelang es in der Hochscholastik, den ehelichen Verkehr vom Odium der Sündhaftigkeit freizusprechen. Allerdings war damit eine Bresche gegen die überkommenen Wertungen und Gefühlseinstellungen nur auf « höchster Ebene » geschlagen. Alte Gedankengänge wirkten nebenher und noch lange weiter nach und wurden vor allem durch die Reformation mit den bekannten Folgen für die Sakramentalität der Ehe wieder aufgegriffen. – Auch in der Frage der Bewertung der Ehezwecke schwanken die Autoren lange hin und her, bis in der Hochscholastik die Idee zum Siege kommt, daß die sedatio concupiscentiae auf dem zweiten Platz hinter der procreatio prolis ihren legitimen Platz hat und sich mit Hilfe der Gnade durchaus in die Ordnung der von Gott gestifteten Ehe einfügen läßt. – Schließlich vollzog sich im Laufe der Zeit auch ein Wandel in der subjektiven Einstellung zum ehelichen Verkehr. Die Entwicklungslinie verläuft so, daß die Betrachtungsweise von der einseitigen Betonung der objektiven Werte abrückt und in immer betonterer Weise für die sittliche Güte und die Vorzüge der « personalen Wertung » der Ehe eintritt.

Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß der Verfasser mit aller erdenklichen Sorgfalt gearbeitet hat. In einem siebenseitigen, enggedruckten Verzeichnis der Quellen (Handschriften und gedruckte Literatur) stehen die Autoren noch einmal beisammen, die Müller im Verlaufe seiner Darlegungen ins Gespräch gezogen hat. Besonders wertvoll sind die zahlreichen Textbelege, die in den Fußnoten stehen. Der berechtigte Wunsch nach einem Sach- und Personenregister könnte wohl in einer zweiten Auflage erfüllt werden.

2. Aus der großen Anzahl der Theologen, die sich im Mittelalter mit der menschlichen Sexualität beschäftigten, greift B. den hl. Albertus Magnus heraus. In drei Teilen (I. Die ethische und methaphysische Wertung der Sexualität, II. Die Ehelehre, III. Keuschheit und Jungfräulichkeit) bietet der Verfasser das bei Albert vorliegende Material in einer Zusammenschau, die vom theologiegeschichtlichen Sinn und der Verarbeitungskraft des Verfassers beredtes Zeugnis ablegt. Als Ergebnis seiner Untersuchungen kann B. feststellen, daß Albert im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen Geschlechtslust und geschlechtliche Erregung auch für den Paradieseszustand als natürliche Gegebenheiten angenommen hat. Freilich konnte er sich vom augustinischen Sexualpessimismus nicht ganz lösen und vermochte noch nicht zu einem völlig positiven Verhältnis zum Geschlechtlichen zu gelangen, wenngleich er als erster die Vielschichtigkeit des sexuellen Phänomens anerkannte und eine Lehre von den Ehezwecken und Ehegütern ausgearbeitet hat, die in der heutigen Diskussion um die Zweckfrage richtungweisend sind. Von besonderem Wert ist Alberts Traktat De castitate. Hier zeigt sich der Systematiker und selbständige Denker am eindrucksvollsten. Schließlich verdient noch hervorgehoben zu werden, daß Albert in Einzelfragen durch seinen spekulativen Tiefsinn einerseits und anderseits durch seinen naturwissenschaftlichen Scharfblick seine Vorgänger vielfach überragt. Mit Thomas verglichen erscheint – was nicht überrascht – die Verbundenheit Alberts mit augustinischen Gedankengängen bezüglich der Ehelehre charakteristisch.

Auch steht er dem Aquinaten an denkerischer Schärfe und Systematisierungskraft nach. Anderseits hat er, um mit dem Verfasser zu sprechen, « mit der Auswertung und Zusammenfassung der verschiedenen Strömungen der theologischen Tradition in seiner Sexualethik die reifere und geschlossenere Synthese geschaffen ».

3. Der vierte Band der « Studien » beschäftigt sich ebenfalls mit dem Sexualproblem. Sein Thema wurde schon von Prof. Müller in seiner « Paradiesesehe » angeschnitten, wo von der « Spiegelung der theologischen Lehre in der kanonistischen und kanonistisch beeinflußten Literatur » die Rede ist. Ziegler geht nun dieser Literatur, insbesondere den Pönitentialsummen, ausführlich nach und untersucht dabei ihre Stellung zum Wesen der Ehe, zur Wertung der Ehe und zum Vollzug der Ehe (diese drei Gesichtspunkte bilden zugleich die Haupteinteilungspunkte des Buches). Im einzelnen werden behandelt : Robert von Flamesbury, ein gewisser Dominikaner namens Conrad, Raymund von Pennaforte OP, Wilhelm von Rennes OP, Monaldus von Capo d'Istria OMin, Johannes von Freiburg OP, Astesanus von Asti OMin und Bartholomäus von Pisa OP. Die Meinungsverschiedenheiten der großen Theologen « spiegeln » sich in diesen « Handbüchern der Moral » tatsächlich insofern wieder, als auch in ihnen bald diese, bald jene Richtung mehr zum Ausdruck kommt, die « Summulae » unterscheiden sich jedoch von der großen Literatur dadurch, daß sie mehr die Notwendigkeiten der praktischen Seelsorge im Auge haben und damit eine vernünftige Mitte in der Beurteilung sexueller Gegebenheiten bevorzugen. – Auch dieser Band ist sorgfältig gearbeitet und reich mit Zitaten versehen. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein getrenntes Personen- und Sachregister vervollständigen das Werk.

Überschaut man zum Schluß noch einmal, was in diesen drei Büchern über die menschliche Sexualität, ihren Gebrauch und ihre Bewertung in vergangenen Jahrhunderten geschrieben, welche Einseitigkeiten verteidigt, welche negativen Urteile gefällt, welche bedenklichen moralischen Qualifizierungen ausgesprochen wurden und überlegt dabei, in welche sittlichen Konflikte die Menschen von damals durch die Fragwürdigkeiten in Lehre und Belehrung gekommen sein müssen, so kann man nur einigermaßen erschüttert sein über die tragische Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes, der auf einem so wichtigen und alle berührenden Gebiet des Lebens derartig verschlungene Wege gehen mußte. J. F. Groner OP

Szabó, Titus, OFM : De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae. (Bibliotheca Academiae catholicae hungaricae, moderante P. Innocentio Dám OFM, sectio philos.-theologica, I.) — Orbis catholicus, Herder, Romae 1955. 209 p.

Als 1. Band der philosophisch-theologischen Abteilung erscheint in der Bibliotheca academiae catholicae Hungaricae ein Werk über den hl. Bonaventura, ein Stück aus der Trinitätslehre des seraphischen Lehrers, nämlich : der Widerschein der Dreifaltigkeit in den Geschöpfen.

In der Praefatio zitiert Szabó Terentians « Habent sua fata libelli » und

zeigt uns die geistige Geschichte des Buches auf, er nennt Stohr und Bissen als Vorgänger ; von letzterem konnte er etwas Material übernehmen. Zehn Jahre hat die Ausarbeitung des Buches gebraucht. Das wundert uns nicht. Bonaventura ist ja noch lange nicht so erforscht, wie er es verdient ; was er wirklich gelehrt hat, ist nicht überall durchaus klar. Denken wir nur, wie manchen Zweifel die viel intensivere Beschäftigung mit Thomas von Aquin noch offen läßt. Dazu waren die in jeder Theologie schwierigen Fragen über Wesen und Wert der analogen Gotteserkenntnis und über die Beziehung von Natur und Gnade, gerade wie sie in der Theologie des seraphischen Lehrers aufscheinen, das Thema berührend und mußten studiert werden. Ja, da der Mensch und das Denken des Menschen eine Einheit ist, muß jede Lehre eines Theologen auf einem Teilgebiet immer vom Ganzen seiner Theologie getragen sein und kann auch nur von ihr her verstanden werden.

Trinität und Übernatur behandelt Bonaventura in seinem Breviloquium, während Trinität und Natur in ihrer Beziehung aufzeigen die Schriften : Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam, Collationes in Hexaemeron ; im Sentenzenkommentar findet man Einschlägiges über die Menschenseele im besonderen ; die Dreifaltigkeit als Stern der Vollkommenheit leuchtet auf im goldenen Büchlein De triplici via ; für den Exemplarismus sind die Quaestiones disputatae de scientia Christi und de mysterio Trinitatis bedeutsam ; erwähnt seien noch die Sermones de Trinitate und de triplici testimonio ss. Trinitatis.

Das Thema, das der Autor ein « schönes » nennt, ist jedenfalls auch ein subtiles und schwieriges. Des Verfassers Verdienst ist es, Ordnung und Klarheit einzuführen. Mit vestigium einerseits, imago et similitudo andrerseits zeigt er zuerst die Analogiestufen auf, um dann die Analogie in der sichtbaren Welt, in der Welt des Geistes und in der übernatürlichen Welt im einzelnen zu verfolgen. Zur Analogie der Dreifaltigkeit in der Hierarchie der Engel und der Kirche ist eine bildliche Skizze gebracht, die bereits die Genialität der Konzeption wie freilich auch eine gewisse Freizügigkeit im Aufstellen von Zuordnungen zeigt, die nicht allen Menschen jeder Zeit gleich liegt.

Das Buch gehört eingehend studiert und dann wird man sich mit ihm auseinandersetzen müssen, was hier nicht geleistet werden soll. Auf ein interessantes Detail sei jedoch hingewiesen : die distinctio formalis. Nach Szabó – er kann sich hier auf seine frühere Untersuchung « De distinctionis formalis origine bonaventuriana » (Scholastica ratione historico-critica instauranda, Romae 1951, 379-445) berufen – geht Duns Scotus mit seiner distinctio formalis ex natura rei nur den genuinen Weg Bonaventuras, der seinerseits auch hier auf Augustinus fußt. Auch der Thomas des Sentenzenkommentars gehöre noch hieher ; erst später habe Thomas eine Unterschiedenheit der göttlichen Vollkommenheiten (darum geht die Frage) von innen abgelehnt und eine distinctio virtualis minor ab extrinseco gelehrt, nämlich aus dem Vergleich der göttlichen Wesenheit mit den Geschöpfen hinsichtlich der Nachahmbarkeit. Demgegenüber lehre Bonaventura den Grund im Innern Gottes – ex natura rei, wie später Scotus sagt – was vielleicht ein Geheimnis sei, aber notwendig, soll Gottes Vollkommenheit und Unabhängigkeit gewahrt bleiben (28-40).

V. Flesch OFMCap

van den Oudenrijn, M. A., OP: Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. Einleitung nebst Textproben aus den Hss Paris Bibl. Nat. Arm. 134, Wien Mech. 332, Leiden Univ. Bibl. Or. 5494 und Vatikan Borg. Arm. 45. — Francke, Bern 1955. 240 S. mit 4 Tafeln.

Le R. P. van den Oudenrijn s'est spécialisé dans l'édition des textes orientaux de la langue arménienne du Moyen Age, domaine dans lequel le plus gros travail reste encore à faire. Il vient de nous donner quelques extraits de la traduction arménienne de saint Thomas. Cette traduction fait partie de ce grand mouvement de l'Orient du XIV^e^ siècle d'approcher la pensée théologique occidentale : à ne citer dans le monde byzantin que Maxime Planude († 1330 ?) et Demétrios Cydonès, de Thessalonique († 1384 ?) qui regrettait de ce que « chez nous on rangeait les Latins parmi les Barbares ».

La traduction arménienne peut être taxée d'excellente parmi ces premiers essais (p. 9). Elle fut achevée en 1347, par les Dominicains arméniens dans le « Couvent de la Mère de Dieu », à Ṙṙnay (pp. 20-23). Le principal ouvrier en fut Fra Yakobos Targmann (« le Traducteur »), qualifié de Vardapet (« de l'ordre des docteurs ») (p. 20). Le Prieur de ce couvent très réputé était Fra Yohan Ṙṙneçi, disciple du Vardapet Esayi Nčeçi de Gaylejor (pp. 21, 26) et qui a réuni dans son couvent de nombreux Vardapets de renom (pp. 24, 26). Il est donc tout naturel que le R. P. Van den Oudenrijn se soit attaché tout spécialement à ces gloires oubliées de son Ordre, dont les manuscrits sont malheureusement pour la plupart encore indénits. Son travail est basé sur l'étude de quatre manuscrits de Paris, Vienne, Leiden, et Vatican qui remontent tous au XIV^e^-XV^e^ siècle. L'édition de Francke est excellente, je n'ai relevé que quelques fautes de typographie, inévitables dès que l'on travaille sur les langues orientales : je ne puis les donner ici. Le texte est très clair, soigné, et les notes critiques exécutées avec minutie.

Les travaux d'introduction sont remarquables d'érudition : c'est pour cela que l'on aurait aimé une nomenclature des noms et des matières traitées, pour rendre plus utile à d'autres chercheurs l'érudition connue du R. P. van den Oudenrijn. Si le Révérend Père s'excuse par manque de place (p. 47) de l'absence d'un petit dictionnaire des termes théologiques latins et de leur traduction arménienne, le plus grand service à ceux qui s'occupent de ces textes du moyen âge, il a essayé d'y remédier (pp. 37-47), mais l'ordre alphabétique latin ou arménien aurait été plus utile à une consultation rapide.

Celui qui s'intéresse à ces questions spécialisées et qui ne connaît pas du tout l'arménien, pourra regretter l'absence de traduction de certains colophons surtout en vers, dont l'aspect scientifique n'est pas négligeable.

Ces petits détails, dus au manque de place et à la difficulté de travailler dans les langues orientales, surtout pour trouver un correcteur des épreuves, n'enlèvent rien au travail immense sous-jacent à ces 240 pages présentées avec netteté et érudition. Travail historique et théologique indispensable pour qui veut pénétrer la langue et l'histoire de l'Arménie du Moyen Age.

C. Hayoz OFM Conv

Schweizer, Othmar, MS : Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin. (Studia Friburgensia, Neue Folge Bd. 16.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1957. XIV-123 S.

Nach zwölf Jahren veröffentlicht der Verf. hier seine Doktordissertation in Überarbeitung und unter Einbeziehung der inzwischen zum Gegenstand publizierten Neuerscheinungen. Es geht um die richtige Thomasinterpretation in der bestimmten Frage, warum die konkrete menschliche *Natur* Christi nicht auch menschliche *Person* sei. Die Beantwortung kann, sagt der Verf., schon prinzipiell nur im Sinne einer Wahl zwischen drei Theorien erfolgen, denn mehr als diese drei Lösungsversuche könne es gedanklich nicht geben. Er nennt sie : die Modustheorie, die Existenztheorie, die Theorie der reinen Union. Ein erstes Kapitel legt sie inhaltlich kurz dar, kennzeichnet sie in ihrem Verhältnis zueinander und in den angerufenen Gründen und reiht provisorisch die Sätze aus Thomas auf, die diesem die Mitgliedskarte bei einer und im Fortgang der Geschichte bei allen drei Parteien verschafft haben. Kap. 2 bietet einen problemgeschichtlichen Überblick, in dem die Hauptvertreter der verschiedenen Auslegungen auch hinreichend zu Wort kommen. Im dritten haben wir den Kern der Arbeit, die Analyse der Thomastexte aus ihrem Zusammenhang und in chronologischer Anordnung. Nach jeder Analyse der Stellen aus einem Werk oder Teilen eines solchen wird das Ergebnis für die drei Ansichten klar angemerkt. Kap. 4 will als « Synthese » die Ergebnisse zusammenfassen und den Personbegriff, wie er Thomas von der natürlichen Vernunft sowohl wie von der Offenbarung her erscheint, umreißen. Das geschieht in zehn Thesen mit Verweis auf die Belegstellen. Der Verf. ist zur Überzeugung gelangt, daß weder Modus- noch Existenztheorie sich mit Recht auf Thomas berufen, der hingegen der Lehre einer reinen Union durch alle seine Werke hindurch günstige Grundlagen bietet. Ein Schlußwort bricht noch eine Lanze für die spekulativen Vorzüge dieser Ansicht vor den beiden andern.

Die Arbeit zeichnet sich aus durch gewissenhafte Methode der Untersuchung und klare Darstellung. Der Thomasexegese dürfte die Anerkennung kaum versagt werden. Damit hat der Verf. seine wesentliche Absicht vollauf erreicht. Wir hätten nur ein paar Bemerkungen. Ist eine Meinung « tödlich getroffen » (S. 100), so wird man es vielleicht doch aus Klugheitsgründen nicht laut sagen, auch nicht allzu nachdrücklich auffordern, « immer wieder » zu lesen. S. 122 wäre der « Stolz » des Philosophen besser unerwähnt geblieben. Stilistische Feilung ließe sich anbringen : S. 37, Z. 12 f. ; S. 50, Z. 12 ; S. 63, Z. 14. S. 76 würde man vor dem Zitat (r) etwa erwarten : « Hier haben wir diesen Text. » S. 78 ist in der Zitation aus Quodl. 9. a. 3 vielleicht versehentlich etwas übergangen, da von dem S. 16 unter « Ibid. » stehenden Passus hier nichts verlautet ? – Die Eigenart der Arbeit macht begreiflich, daß weder ein Sach- noch ein Namenverzeichnis erscheinen. Das Inhaltsverzeichnis kann beides ersetzen.

C. Zimara

De Vooght, Paul, OSB: Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e avec le texte intégral des 12 premières questions de la *Summa* inédite de Gérard de Bologne († 1317). – Desclée de Brouwer (Bruxelles) 1954. 495 p.

Als Frucht einer sorgfältigen Forschungsarbeit legt uns hier der Verfasser ein vortreffliches Werk vor über die Lehrmeinungen zur Frage der Quellen der Theologie, wie sie bei den Theologen im 14. und zu Beginn des 15. Jh. vorherrschten.

Wie Gerson sind die meisten der Ansicht, die Heilige Schrift *sei uns als ausreichende und unfehlbare Norm zur Leitung der ganzen kirchlichen Gemeinschaft ... bis ans Weltende* (S. 240) gegeben. Wenn daher die Humanisten des 16. Jh. auf die Rückkehr zur Heiligen Schrift als der einzigen Glaubensregel pochen werden, so bleiben sie darin nur der im Mittelalter allgemein anerkannten Lehre treu. Und solange ein Erasmus und ein Lefèvre d'Etaples das kirchliche Lehramt nicht verworfen haben werden, sind sie auch dem Geiste der Reformation noch nicht verfallen; denn deren Häresie besteht nicht sosehr in der These: Die Heilige Schrift ist die einzige Offenbarungsquelle, als vielmehr im Satz: nicht der katholischen Hierarchie steht es zu, das Wort Gottes auszulegen, sondern den prädestinierten Gläubigen.

Es ist deshalb nicht erstaunlich, wenn Gerhard von Bologna in seiner «Summa» (deren erste 12 Quästionen hier erstmals kritisch herausgegeben werden) die Heilige Schrift als die einzige Quelle der Theologie bezeichnet, denn er fügt sogleich hinzu, daß die Kirche sich unmöglich vom richtigen Sinn der Bibel entfernen kann. Dieses Prinzip wird vom gesamten Mittelalter anerkannt. Es gestattet, zugleich die Heilige Schrift als genügende Glaubensregel anzusehen und doch der kirchlichen Autorität gegenüber völlige Unterwerfung zu fordern. Für die Scholastik gibt es eben keine Dualität der Glaubensnormen: die Kirche verkündet der christlichen Welt nichts anderes als die Lehre der Heiligen Schrift.

Der Verfasser hätte jedoch den wesentlichen Anteil, den die Auswertung der liturgischen und kanonischen Äußerungen der Kirche für die mittelalterliche Theologie besitzt, stärker hervorheben dürfen. So scheint uns die Auffassung eines Thomas von Aquin z. B. weniger einfach, als es die Darstellung de Vooghts vermuten läßt (vgl. II-II 10, 12). Die Theologie kann ebensogut aus den von der Kirche anerkannten Gebräuchen schöpfen als aus den Büchern der Heiligen Schrift. Dasselbe gilt von der Liturgie, worin der hl. Thomas entscheidende Beweisgründe findet (vgl. I 28, 2, sed contra; I 31, 4, obi. 4; III 2, 5, sed contra).

Unserer Ansicht nach zögerten die scholastischen Theologen keinen Augenblick, nicht nur den Schrifttext, sondern auch die von der Kirche durch Jahrhunderte weitergegebenen Riten und Gebräuche als echten Ausdruck der geoffenbarten Wahrheit anzusehen. Anderseits jedoch war es denselben Theologen, auf Grund einer Schriftauslegung, die sich nicht immer streng an den Literalsinn hielt, möglich, anhand von Bibeltexten fast alle Dogmen der Kirche zu rechtfertigen. Deshalb scheint uns dieser Satz des Autors vollkommen richtig: «Les scolastiques étaient moins sévères

que nous pour l'argument d'Ecriture, et ils n'éprouvaient pas de difficulté à lire dans l'Ecriture des vérités que nous n'y trouvons plus, ou que nous n'y retrouvons qu'à l'aide de la tradition ancienne » (S. 263).

Diese Identifizierung von Schrift und Offenbarungsgut wird sich als ungenau erweisen, sobald die Irrlehre die Kirche herausfordern wird, ihren Glauben zu rechtfertigen. Wie hätte man z. B. die Lehre vom Ablaß aus der Bibel allein beweisen wollen ? Unter den von de Vooght erforschten Theologen ist tatsächlich einer, der das Prinzip der « Sola scriptura » heftig angreift, Wilhelm von Waterford. Weshalb ? Weil er Wiclif bekämpft. Der Verfasser ist sehr hart in seiner Beurteilung Waterfords, *dessen Streitschrift er für völlig wertlos hält* (S. 209). Auch wir sind bereit, Wiclifs Gegner einer unsachlichen Polemik zu bezichtigen ; es wäre aber nicht vergebliche Mühe gewesen, Waterfords Angriffe auf ihren tieferen Sinn zu prüfen. Angesichts seiner Irrlehre, welche die Kirche zur Rechenschaft zieht, sieht sich der Theologe gezwungen, auf den Wert der ungeschriebenen Überlieferung zu pochen. Dasselbe wird sich zur Zeit der Gegenreform wiederholen.

Der Autor gebraucht mehrmals das Wort « Tradition » ; zu unserem Bedauern gibt er davon nirgends eine genaue Sinnbestimmung. Stellt er es gleich mit dem « depositum revelatum», wie dies in den Paulusbriefen geschieht ? Oder bezeichnet er damit einzig und allein die mündliche Lehre der Apostel ? In den Schlußbetrachtungen wird erklärt : « Finalement, les mots n'importent guère » (S. 264). Doch dieses Prinzip hat eine Ungenauigkeit der Aussage zur Folge, die den Leser hie und da in Zweifel läßt. So steht z. B. auf S. 52 : « La méthodologie de Gérard de Bologne est entièrement centrée sur l'idée que l'Ecriture est parole de Dieu révélée. Seule l'Ecriture l'est, et seule elle est infaillible ». Auf S. 42 jedoch war betont worden, für Gerhard bleibe die Kirche der Offenbarung treu. Die Lektüre wird durch solche sich widersprechende Aussagen erschwert. Schließlich entdeckt man die eigentliche Ansicht des Verfassers, wenn er schreibt : « En dernière analyse, il n'y a pas deux, mais une seule autorité, celle de Dieu ; elle est révélée dans l'Ecriture, gardée par l'Eglise » (S. 42). G. Bavaud

Ignatius von Loyola - Petrus Canisius

Iparraguirre, Ignacio, SJ : Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola. (Subsidia ad historiam SJ, 1.) — Institutum historicum SJ, Roma 1957. 151 p.

Die Bibliographie über den Gründer des Jesuitenordens hat den Vorteil, daß sie das fast 700 Nummern umfassende Material zunächst genau gruppiert, vor allem in Quellen, Biographien, Monographien über einzelne Lebensphasen, Glorifikationen, Exerzitien, Konstitutionen, Autobiographie, Geistigkeit usw. Ebenso wichtig ist, daß allen bedeutenderen Arbeiten eine kurze Charakteristik und Wertung sowie Hinweise auf beachtenswerte Rezensionen beigegeben sind. So wird die Studie des protestantischen Professors H. Böhmer als von « seltener Objektivität » gepriesen, auch wenn der Verfasser « nicht in die tiefsten Beweggründe » des Heiligen vordrang. Das bekannte Buch von

Fülöp-Miller ist als eine Darstellung demaskiert, die den großen Spanier nur von der rein menschlichen Seite erfaßt und ihm sogar noch « eine machiavellische Politik » zuschreibt. Die gediegene Bibliographie, die noch ein gutes Register der Autoren und Materien besitzt, dürfte ein Paradigma für ähnliche Arbeiten sein. I. Müller OSB

de Leturia, Pedro, SJ : Estudios ignacianos. Revisados por el P. Ignacio Iparraguirre SJ. 2 vol. I : Estudios biográficos, II : Estudios espirituales. (Bibliotheca Instituti historici SJ, vol. X-XI.) — Roma 1957. xxxii-475, xiii-544 p.

Ces deux grands volumes sont à la fois un monument de piété filiale et une précieuse contribution, tant à l'Histoire qu'à la Théologie spirituelle. Le R. P. de Leturia S. J., fondateur de l'Archivum historicum de la Compagnie de Jésus, organisateur et doyen de la Faculté d'Histoire de l'Eglise à l'Université grégorienne, est mort en 1955 sans avoir pu mener à terme l'entreprise à laquelle il avait consacré les vingt-cinq dernières années de sa vie : écrire une biographie scientifique de saint Ignace de Loyola conforme aux exigences les plus strictes de la critique historique. C'est sans doute à cause de la rigueur même avec laquelle il ressentait ces exigences qu'il prolongeait toujours la préparation de cet ouvrage et la mort l'a surpris au milieu des travaux d'approches qu'avec une patience inlassable il multipliait. Comment ne pas souhaiter que cette œuvre soit continuée et un jour terminée ?

Car de toute cette préparation il reste heureusement de nombreuses traces, et les nombreux travaux qu'énumère la bibliographie des écrits ignatiens du R. P. L. sont de précieux jalons qui marquent la route déjà parcourue et consignent les résultats obtenus au cours de tant de recherches. Les deux volumes que nous a donnés le R. P. Iparraguirre, collaborateur, ami, et, en cela, exécuteur testamentaire du R. P. L., qui, se voyant obligé de renoncer à écrire la vie de saint Ignace qu'il projetait, avait conçu le dessein de cette publication, rassemble les articles qui se rapportent à saint Ignace lui-même, à son époque et à ses successeurs immédiats, et qui, dispersés dans diverses revues, seront évidemment beaucoup plus faciles à consulter, ainsi réunis, et d'ailleurs prennent un relief beaucoup plus grand du seul fait de leur rapprochement. On a mis à part ceux qui se rapportent à la biographie proprement dite du saint — et qui constituent le premier tome — et ceux qui se rapportent à sa spiritualité, et remplissent le tome deuxième.

Laissant aux Revues spécialisées le soin de dire la valeur et l'intérêt de ces études au point de vue de l'histoire, nous voudrions attirer l'attention sur leur grande importance au point de vue de la théologie spirituelle.

Le génie religieux de saint Ignace, l'originalité de son enseignement et de sa direction, l'immense influence qu'il a eue et qu'il ne cesse d'exercer dans l'Eglise, en fait un Maître spirituel trop important pour qu'il soit possible à la théologie spirituelle de l'ignorer, pour qu'elle n'ait pas à attendre de son étude approfondie un enrichissement immense et nécessaire. Mais

cette étude exige sans aucun doute que la doctrine ignatienne soit replacée dans son contexte historique et que soient connus sa genèse, son développement, l'orientation que le maître lui-même entendait lui donner.

La manière si profonde et si vraie dont le R. P. L. concevait sa tâche d'historien, telle que nous le reporte son éditeur dans sa longue et fervente introduction, fait de ses travaux historiques une introduction particulièrement précieuse pour l'étude de la spiritualité ignatienne : il ne se contentait pas en effet de reconstituer le plus exactement possible les événements qui ont constitué la trame de la vie du saint, mais cherchait à découvrir à travers eux comment s'est formée et développée sa sainteté personnelle et son action de fondateur, aidé en cela par cet instinct qu'il avait, nous dit-on, pour découvrir des connexions de dépendance entre faits apparemment sans lien ; sans doute aussi par les intuitions de sa piété filiale.

C'est ainsi par exemple que la naissance à Manrèse de la vocation apostolique, la lente transposition du projet primitif de pèlerinage et d'établissement définitif aux Lieux saints, en celui de se rendre à Rome pour se mettre à disposition du souverain pontife, avec la parallèle maturation de la « romanité » de saint Ignace, lui faisant finalement trouver à Rome, vivant, agissant, souffrant en la personne du souverain pontife, Jésus-Christ que seul il cherchait dans les lieux où il a autrefois vécu, souffert, prêché, nous éclaire singulièrement sur le sens profond de la dévotion de saint Ignace au Saint Siège, ainsi que sur l'étonnante continuité en profondeur de cette vocation, qui présente en apparence des changements de direction si surprenants. Cela nous éclaire aussi sur un des aspects les plus remarquables et les plus difficiles peut-être de l'âme de saint Ignace, cette attention perpétuellement en éveil pour connaître la volonté de Dieu, et cette suspension de la décision jusqu'au moment où cette volonté s'est fait connaître assez clairement : dans le cas présent, tant par la voix du souverain pontife à qui les compagnons du vœu de Montmartre décident de recourir pour savoir ce qu'ils doivent faire, que par cette consolation intérieure que saint Ignace avait attendue durant toute la longue préparation de sa première messe, comme le signe de cette « élection » décisive (p. 10).

Ce rôle, si important, si particulier aussi, des consolations spirituelles comme signe de la volonté divine en vue de l'élection, est longuement exposé et très finement analysé à propos des « Exercices spirituels » et de leur mise en application par saint Ignace dans l'élaboration des règles de la Compagnie. C'est un rôle de confirmation, qui ne supplée jamais les motifs rationnels, mais qui leur confère une force surnaturelle, sans laquelle il semble qu'ils ne seraient pas capables d'incliner définitivement la volonté du saint. Il y a là évidemment, pour la théologie des inspirations divines particulières, un *donné*, qui contraste assez fortement, à première vue, avec la pratique et le conseil d'un saint Jean de la Croix, et dont la théologie spirituelle ne peut pas ne pas tenir compte en cette matière si délicate et si importante, où elle doit préserver la pureté de la foi aussi bien d'une attention excessive à l'extraordinaire que d'un refus systématique de toute intervention divine dans la conduite des âmes.

Toute la section d'ailleurs consacrée aux « Exercices spirituels » est

évidemment d'une importance capitale pour quiconque veut connaître et comprendre cette source majeure de la théologie spirituelle. Le P. L. nous fait assister à la lente genèse des Exercices : à leur préparation inconsciente et imparfaite d'abord à Loyola et Montserrat, où, sous l'influence de ses premières lectures et de ses premières découvertes, ils se forment obscurément en lui comme une expérience vécue et personnelle ; puis c'est Manrèse et l'illumination décisive de Cardoner, où sa vocation apostolique s'est découverte à lui, et où il commence, en élaborant les Exercices, à penser à la direction des âmes ; s'il les rédige alors, c'est comme un « manuel pratique de direction dont il s'aidera pour conduire les autres par les voies que lui-même avait parcourues » (l. II, p. 15) ; enfin c'est à Paris, au contact de ses premiers compagnons, à l'expérience de leurs réactions à sa direction, qu'il complète son livre, dont la mise au point définitive se poursuivra jusqu'à sa mort (p. 24). Rien donc, on le voit, de cette sorte de dictée céleste, à Manrèse, que s'imaginent naïvement certains dévots, et c'est beaucoup plus beau ainsi. Les Exercices s'insèrent dans une tradition, que saint Ignace a connue à Montserrat par la « Ejercitatorio » de fr. Garcia de Cisnero, qui, nous dit le P. L., « joignait admirablement à l'antique tradition contemplative des bénédictins et de Gerson le courant nouveau de la « devotio moderna » de Gérard de Zutplen et de Juan Mombaert ». Mais un génie n'est jamais le simple continuateur d'une tradition et son œuvre, sans être une génération spontanée, est quelque chose de nouveau, le principe d'un courant qui n'existait pas avant lui. Ainsi les Exercices spirituels sont-ils marqués du génie religieux de saint Ignace, des illuminations divines exceptionnelles de Manrèse, et de sa prodigieuse connaissance des âmes que l'expérience n'a cessé de développer en lui.

Le regret que l'on éprouve à ne pas avoir cette biographie scientifique de saint Ignace que le P. L. préparait, est un peu atténué par cette publication qui déjà facilitera grandement aux théologiens l'étude de ce grand Maître spirituel que fut et ne cesse d'être dans l'Eglise saint Ignace de Loyola. J.-H. Nicolas OP

Brodrick, James, SJ : Saint Ignace de Loyola. Les années du pèlerin. Traduit par J. Boulangé SJ. — Editions Spes, Paris 1956. 369 p.

Unter allen Publikationen, welche zur Feier des vierhundertsten Todesjahres des hl. Ignatius von Loyola erschienen sind, nimmt P. Brodricks Buch zweifellos einen wichtigen Platz ein. Es sticht hervor sowohl durch seine anziehende, unmittelbare Darstellungsart als auch durch die Neuheit seiner Ergebnisse.

Schon lange erwartete man von P. Brodrick eine Geschichte des heiligen Ordensgründers, gleichsam als Krönung seiner vielbewunderten Arbeiten über Robert Bellarmin, Petrus Canisius, Franz Xaver, die Anfänge des Jesuitenordens. Diese Erwartung zeigt sich heute erfüllt, wenn auch leider nur zur Hälfte ; denn dieser erste Band umfaßt nur die siebzehn Jahre des « Pilgers ». Es sind die harten Jahre jenes geistigen « Lehrganges », den der Verwundete von Pamplona mit kühnem Eifer unternimmt, und der bis zur Ankunft in

Rom im Jahre 1538 dauern wird. Diese Zeitspanne, in der sich Gott des Helden bemächtigt, um aus ihm einen Heiligen zu machen, wird von P. Brodrick mit Einfühlungsgabe und religiöser Gesinnung erforscht. Unter seinen Händen wird sie zur lebendigen, greifbaren Gegenwart. In ausführlichen Anmerkungen wird der Bericht wissenschaftlich unterbaut und mit den wichtigsten Forschungen und Dokumenten in Verbindung gebracht. Dazu fügen sich die persönlichen Erlebnisse des Autors, der dem Pilger Iñigo de Loyola auf Schritt und Tritt gefolgt ist. Einige glänzende Seiten über Spanien, Frankreich und Italien geben davon beredtes Zeugnis.

Vielleicht kann man der Darstellung vorwerfen, hie und da etwas zerrissen und unausgeglichen zu wirken; allzuleicht nehmen farbreiche anekdotische Berichte überhand. Der vorzügliche Gesamteindruck jedoch läßt die angekündigte Fortsetzung mit Freude erwarten. L. Ducrest OP

Brodrick, James, SJ : Saint Pierre Canisius. Traduit et adapté par J. Boulangé SJ et A. Noché SJ. 2 vol. – Editions Spes, Paris 1957. XVI-527, 511 p.

Das zweibändige Werk des bekannten Verfassers, englisch erschienen 1935, deutsch übersetzt 1950, liegt hier in französischer Übertragung und Bearbeitung vor. Wer, wie Rez., als geborener Freiburger in der Verehrung des « Père Canisius » aufgewachsen ist und sich noch lebhaft an den frommen Eifer erinnert, mit dem 1897 sein dreihundertjähriger Todestag im Collège Saint-Michel hier in Freiburg begangen wurde, kann sich nun herzlich freuen, endlich einmal diese groß angelegte Lebensbeschreibung des heiligen Jesuiten in seiner französischen Muttersprache lesen zu dürfen. Sie ist ja bisher die erste, die der historischen Bedeutung dieses unentwegten und erfolgreichen Vorkämpfers der katholischen Reform im deutschen Sprachraum gerecht wird, was übrigens bis vor den letzten Jahren kaum möglich gewesen wäre. Sie beruht nämlich auf Quellen, die uns erst in den *Beati Canisii Societatis Jesu Epistulae et Acta* von Otto Braunsberger S. J. (8 Groß-oktav Bände, Herder, Freiburg, 1895-1923) und in den *Monumenta Historica Societatis Jesu* (62 Großoktav Bände, Madrid-Rome 1894-1933) mit einer Vollständigkeit erschlossen wurden, die schwer zu überbieten sein dürfte.

Dies gewaltige Material mit kundigem Blick zu sichten, mit gewissenhafter Sachlichkeit auszuwerten und zu einer wohlgefügten Gesamtdarstellung von imponierender Großartigkeit zu gestalten, ist P. Brodrick vortrefflich gelungen. Stünde nicht die Schwere des Gegenstandes dem entgegen, so könnte man diesen Canisius beinahe wie einen Roman lesen. Aber die Anliegen, mit denen der zweite Apostel Deutschlands sich zu befassen hatte – man denke bloß z. B. an seine Beteiligung an den Verhandlungen des Tridentiner Konzils –, lassen sich nur mit ernstem Nachdenken verstehen und verfolgen. Da kann dem Leser auch die größte Kunst der Aufmachung diese Mühe nicht ersparen.

Natürlich vermochten die französischen Übersetzer mit der stilistischen Vollendung, die Brodricks Schriften nachgerühmt wird, nicht zu wetteifern. Eine gewisse Schwerflüssigkeit haftet jeder Übertragung aus einer fremden

Sprache unvermeidlich an. Zum Glück ging dabei der köstliche Humor, mit dem Brodrick seine Ausführungen immer wieder zu würzen versteht, doch nicht verloren. Die lateinischen, öfters sehr umfangreichen Zitate aus den Quellen wurden, über Brodricks eigene Fassung hinweg, nach dem Original neu übersetzt.

Über das Leben und Wirken des Heiligen, wie es uns hier entgegentritt, wollen wir nicht näher eingehen. Interessant sind immerhin die Schwierigkeiten, die Canisius als Provinzial mit manchen seiner Untergebenen erleben mußte, wie auch seine Konflikte mit dem berühmten Pater Paulus Hoffaeus, seinem Amtsnachfolger, dessen tatkräftige Eigenwilligkeit sich manchmal schroff und heftig auswirken konnte. Diese bemühenden Menschlichkeiten werden in aller Offenheit erörtert. Über « Petrus Canisius und Paulus Hoffaeus » unterrichtet sehr ausführlich ein neuerer Aufsatz von B. Schneider S. J. in ZKT 1957, 304-330. Den erwähnten Konflikten haben wir es zu verdanken, daß 1580 Canisius nach Freiburg abgeschoben wurde, was dieser beneidenswerten Schweizerstadt zu nicht geringem Segen gereichen sollte.

Canisius' Hauptstärke lag in der Ausübung des Predigtamtes, die er unermüdlich – so lange seine Gesundheit es zuließ – bis in die Freiburgerjahre mit nachhaltigem Erfolg fortsetzte, und in der Gewinnung einflußreicher Persönlichkeiten im Verkehr von Mann zu Mann, wofür er eine ganz eigene Begabung zeigte. Es war ihm nicht gegönnt, als Schriftsteller, so viele zum Teil wichtige Werke er auch verfaßte, Bleibendes zu hinterlassen. Indes ist doch sein Katechismus sowohl in der größeren als in den zwei kürzeren Ausgaben noch lange nach seinem Tode immer wieder gedruckt und benutzt worden. Er war aber in ganz erster Linie ein Heiliger, dem die Rettung der Seelen und die Ehre des Herrn über alles ging.

Bei einer wohl zu erwartenden neuen Auflage dürfte einiges zu revidieren sein. Z. B. ist II 102 die Fußnote 31 teils irrtümlich oder mißverständlich, teils sinnlos. II 444 wird Nikolaus von der Flüe als gewesener « fermier » bezeichnet, aber der heilige Eremit war nicht Pächter (« fermier »), sondern selbständiger Bauer (« paysan », « agriculteur »), wie das vorliegende « farmer » des englischen Textes hier zu übersetzen ist.

Kennzeichnend für das theologische Klima, in dem der Verfasser lebt und das er bei seinen Lesern als selbstverständlich voraussetzt, ist II 369 die Fußnote 44 über die von Canisius besorgte und mit einer mächtigen Einleitung versehene Neuausgabe von *de justificatione* des Franziskanertheologen Vega. Von der in diesem Werk vertretenen thomistischen Gnadenlehre heißt es dort, daß sie dem Heiligen doch nicht deshalb so bestimmt zuzuschreiben wäre, « wie man es getan hat, um ihn in Mißkredit zu bringen ». Jedenfalls war Canisius, gleich den übrigen Jesuiten der ersten Generation, in theologischen Dingen sehr konservativ eingestellt, was denn auch seine Meinungsverschiedenheit mit Pater Hoffaeus in der Frage des Gelddarlehens schon zur Genüge beweist. Da war eben Canisius durchaus ein « vir antiquus ».

M.-S. Morard OP

Kirchenrecht

Feine, Hans Erich: Kirchliche Rechtsgeschichte. I. Band: Die katholische Kirche. 2. durchgearbeitete und ergänzte Aufl. – Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1954. XXIII-715 S.

Das Werk des evangelischen Kirchenrechtshistorikers Feine, in erster Auflage im Jahre 1950 erschienen, schloß eine längst empfundene Lücke in der Wissenschaft des Kirchenrechts. Das Fehlen einer brauchbaren größeren Zusammenfassung, die das Bild der kirchlichen Rechtsentwicklung abrundete, hatte sich längst fühlbar gemacht, dies umsomehr, als sich in den letzten Jahrzehnten das Interesse in steigerndem Maß der Erforschung der kirchlichen Institutionen zugewandt hatte. Lange Zeit befaßte man sich vornehmlich nur mit der Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechtes. Zwar hatte Ulrich Stutz seinerzeit seinen vielgeschätzten « Gundriß des Kirchenrechts in seinen historischen Teilen » veröffentlicht (vgl. Bd. V der Holtzendorff-Kohlerschen Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, 2. Auflage 1913/14) und auch der im Jahre 1950 verstorbene Bonner Kirchenrechtler Albert M. Koeniger einen knappen Grundriß vorgelegt (1919). Die auf breitere Basis ausgerichtete Historia Institutorum (1941) von Bertrandus Kurtscheid OFM blieb leider unvollendet, da der Tod dem angesehenen Kanonisten die Feder, menschlich gesprochen, allzu früh aus der Hand nahm. Feine selbst ist aus der Schule von Ulrich Stutz hervorgegangen und ihr verpflichtet. Sein vorliegendes Werk ist, wie er selber vermerkt, aus dem Gedanken einer Neubearbeitung des Stutzschen Grundrisses hervorgegangen, da dieser selber nicht mehr dazukam, eine geplante ausführliche Darstellung der kirchlichen Rechtsgeschichte fertigzustellen, und – wie aus seinem Buch « Der Geist des Codex iuris canonici » (Stuttgart 1918, S. 172, Anm. 1) hervorgeht, – den Wunsch hatte, eine jüngere Kraft möchte eine Lehr- oder Handbuch der kirchlichen Rechtsgeschichte schreiben. Feine hat es übernommen, die kirchliche Rechtsgeschichte in Anlehnung an Stutz neu zu schreiben und die Fülle der neuen Forschungsergebnisse systematisch zu verarbeiten. Zur Frage der Periodisierung hatte er sich in einem Vortrag, den er auf der 7. Tagung der deutschen Rechtshistoriker in Heidelberg (1949) hielt, geäußert ; vgl. Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abteilung, 36 (1950) 1-14. In der Darstellung, bedingt durch die Anlehnung an sein Vorbild, ist das Hauptaugenmerk auf die kirchliche Verfassungsgeschichte konzentriert und auf jene Gebiete, die von Stutz besonders gepflegt und erforscht wurden. Das Verwaltungsrecht, vorab das der Sakramente, sowie das Prozeß- und Strafrecht, mußten leider zurücktreten und sind oft nur kursorisch behandelt. Auf einen sorgfältigen und ausführlichen Literaturnachweis hat der Verfasser, trotz zeitbedingten Schwierigkeiten bei der Ausarbeitung, gleichfalls besonderes Gewicht gelegt. Man wird ihm dafür besonders dankbar sein, wie auch für sein vornehmes Bemühen, dem katholischen Standpunkt gerecht zu werden. Daß das Register ausführlich und verläßlich erarbeitet ist, sei nur am Rand vermerkt. Mit Freude wird jeder

Kanonist den beiden weiteren in Aussicht gestellten Bänden entgegensehen. So soll der zweite Band die Rechtsgeschichte der Kirchen der Reformation behandeln; der dritte die der orientalischen Kirchen. Die Abfassung des ersteren ist Johannes Heckel-München anvertraut, die des andern übernahm Heinrich Felix Schmied-Wien. H. O. Lüthi OP

Studia Gratiana post octava Decreti saecularia auctore consilio commemorationi gratianae instruendae edita, vol. IV-V, curantibus Jos. Forchielli, Ord. Iur. Eccles. Universitatis Bononiae, Alph. M. Stickler, Ord. Hist. Iur. Can. Pont. Athen. Sales. Romae. – Institutum Gratianum, Bononiae 1956-1957, 1958. 296, 128 p.

Der 4. *Band* der « Studia Gratiana » enthält, wie die vorangehenden [vgl. FZPT 2 (1955) 213-219; 4 (1957) 232-234] eine Anzahl von Studien- und Forschungsbeiträgen, die sich mit dem Lebenswerk des großen Kanonisten von Bologna befassen. *Andrea Lazzarini* (Rom) geht in seinem Aufsatz: « Gratianus de Urbeveteri » (IV, 1-15) dem Geburtsort Gratianus nach. *Valeriano Meysztowicz* (Roma): « L'insegnamento del Decretum di Graziano in Polonia » (IV, 17-25) zeigt in kurzen Zügen, daß es leider unmöglich sei, den Einfluß Gratians im 12. und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts aufzuzeigen, da durch den Mongoleneinfall vom Jahre 1241 die einschlägigen Urkunden und Dokumente verloren gingen und man nur auf Vermutungen angewiesen ist. Das Decretum Gratiani war die Grundlage des kanonistischen Unterrichts auf der Universität Krakau seit ihrer Gründung (12. Mai 1364) bis zur Promulgation des neuen Codex Iuris Canonici. Auch die Akademie von Zamosc, gegründet im Jahre 1589, verpflichtete sich dem Decretum bis zu ihrer Schließung durch die österreichische Regierung im Jahre 1772. Desgleichen war es Gegenstand von Studium und Unterricht an der Universität Wilno (1579-1939). *Tihomil Drezga* (Los Angeles, California): « Le décret de Gratien et les croates » (IV, 27-36) gibt in gedrängtester Form einen Überblick über das Studium und den Einfluß des Dekretes im kroatischen Sprach- und Kulturraum. *Conrado Leonardi* (Roma) bietet in seiner gründlichen und weitausholenden Studie: « La vita e l'opera di Uguccione da Pisa decretista » (IV, 37-120) eine äußerst wertvolle Zusammenfassung der Forschungsergebnisse über Lebensgang und Lebenswerk des großen Kanonisten, der zweifellos den bedeutendsten Dekretisten zuzuzählen ist. Er übte auf die späteren Kanonisten einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus. Sein größter Schüler war der spätere Papst Innozenz III., der seinen Lehrer († als Bischof von Ferrara) in der Folge verschiedentlich zu wichtigen Geschäften heranzog. *Jean Dauvillier* (Toulouse): « La jurisdiction arbitrale de l'église dans le décret de Gratien » (IV, 121-129), der inzwischen verstorbene *Ernst Hoyer* (Würzburg): « Gratian und der Blutbann der geistlichen Fürsten des mittelalterlichen Reiches » (IV, 131-183), *Eugen Heinrich Fischer* (Dillingen/Donau): « Bußgewalt, Pfarrzwang und Beichtvater-Wahl nach dem Dekret Gratians » (IV, 185-230); *Charles Lefebvre* (Lille/Paris): « Gratien et les origines de la ‚dénonciation évangélique' de l'‚accusatio' à la ‚denunciatio' » (IV, 231-250) untersuchen anhand der einschlägigen Gesetzestexte die Entwicklung der Lehre des Meisters bis zum

heutigen Recht. *Josef Trummer* (Graz) beschließt den Band mit seinem Beitrag « Das Personenrecht des Kodex und das Decretum Gratiani » (IV, 251-286). Nicht weniger als 86 canones des Personenrechts im CIC enthalten Verweisungen auf Gratians Dekret. Die Überprüfung der einschlägigen Stellen zeigt, daß das Personenrecht des Codex vielfach im Dekret des Meisters verankert ist. – 28 Tafeln mit Reproduktionen herrlicher Initialien aus Handschriften des Dekretes sind dem Bande beigefügt.

Der 5. *Band* der Studia Gratiani enthält die Akten des Kongresses, der anläßlich des achten Zentenars des Dekretes im Jahre 1952 in Bologna und Rom stattfand, und über den bereits berichtet wurde ; vgl. FZPT 2 (1955)213.

H. O. Lüthi OP

Wehrhahn, Herbert: Kirchenrecht und Kirchengewalt. Studien zur Theorie des Kirchenrechts der Protestanten auf lutherischer Lehrgrundlage. – J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956. XII-160 S.

Die Arbeit ist in etwas anderer Fassung 1951 der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift eingereicht worden. Sie will, wie der Untertitel es ausdrückt, ein wegweisender, kritischer und klärender Beitrag zur Theorie des Kirchenrechts der Protestanten auf lutherischer Lehrgrundlage sein. Die einleitende Studie grenzt deshalb das Thema ab und beleuchtet die notwendigen Grund- und Vorfragen. Dann gibt die erste Studie einen « Überblick über die in der protestantischen Kirchenrechtstheorie herrschenden Methodenlehre und vorläufige Kritik derselben » (S. 14-35). Die zweite Studie ist betitelt : « Die die protestantische Kirchenrechtstheorie beherrschende Methodenlehre im Lichte der lutherischen und praktischen Theologie » (S. 36-96). Die dritte endlich : « Zur Bedeutung der lutherischen Unterscheidungslehren (« Gesetz und Evangelium », « Geistliches und weltliches Regiment ») für das Problem der Kirchenordnung » (S. 97-157) beschließt die auch für katholische Theologen und Kirchenrechtler anregende Schrift.

H. O. Lüthi OP

Isele, Eugen: Das Freiburger Münster St. Nikolaus und seine Baulast. Rechtsgeschichte einer Kirche.

Jäggi, Peter: Das verweltlichte Eherecht.

Schwander, Vital: Von den Religionsdelikten. Begriff, System, Rechtsgüter, Glaubensdelikte.

(Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat, Bd. 10-12.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1955. 128, 52, 117 S.

Diese drei Studien wurden auch unter dem Titel : « Drei Abhandlungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat, Msgr. Celestino Trezzini anläßlich seines Rücktrittes vom Lehramt gewidmet » in einem eigenen Band veröffentlicht. Celestino Trezzini war durch mehr als drei Jahrzehnte Professor für Rechtsphilosophie und Kirchenrecht an der juristischen Fakultät der Universität Freiburg (Schw.).

Eugen Isele schenkt uns eine gründliche Arbeit, der mehr als nur lokalhistorische Bedeutung zukommt. Zunächst klärt er die Rechtsnatur der

Kultusbaulast, leuchtet in die damit zusammenhängenden Probleme hinein und legt die großen Linien der Entwicklung des einschlägigen kirchlichen und staatlichen Rechts dar. Das zweite Kapitel ist der Rechtsgeschichte der St. Niklausenkirche gewidmet und zeigt in drei Abschnitten deren geschichtliche Entwicklung vom zwölften Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein. Die Rechtslage der verschiedenen Perioden ist bereits durch deren Überschrift charakterisiert: Die Kirche des Stadtherrn (1157-1308) – Das Münster der Bürger (1308-1797) – Neuzeitliche Wandlungen (1798-1924). Quellen und Literatur sind in extenso angeführt. Der Anhang enthält wertvolle Urkunden aus der Rechtsgeschichte von St. Nikolaus.

Peter Jäggi unternimmt in seiner Abhandlung in ruhiger und sachlicher Weise den Versuch, die bedeutendsten Probleme zu klären, die sich im Zusammenhang mit der Verweltlichung des Eherechtes aufdrängen. Nicht nur als Erscheinungsform des gesellschaftlichen Lebens, sondern auch als Rechtsinstitut wurde die Ehe, wie der Verfasser einleitend hervorhebt, im christlich gewordenen Abendland durch die christliche Glaubens- und Sittenlehre bestimmt. Im Laufe der Entwicklung zeichneten sich in der Folge zwei Grundformen ab. Wo das Glaubensgut der Kirche zu voller Entfaltung und Geltung gelangte, war sie alleiniger Gesetzgeber und zugleich Trägerin der Gerichtsbarkeit. Ihre Wirkung auf die Ehe war in diesem Falle eine « primär-funktionelle »: sie besorgte ausschließlich die mit der Ehe zusammenhängenden wichtigsten gesellschaftlichen Funktionen. Die zweite Grundform hatte sich dort herausgebildet, wo der Staat aus vorchristlicher, ostkirchlicher, reformatorischer oder gar absolutistischer Anschauung heraus selber Ehegesetze erließ oder ein außerkirchliches Gewohnheitsrecht anerkannte. Hier zeigte sich die Wirkung des Christentums in der materiellen Übereinstimmung des staatlichen Eherechts mit der christlichen Ehelehre. Das hatte naturgemäß eine funktionelle Einbeziehung der christlichen Religionsgemeinschaften in das Eherecht zur Folge, indem der Staat entweder die Forderung der Kirche auf Beobachtung der kirchlichen Eheschließungsform und auf Ausübung der Ehegerichtsbarkeit nachlebte, oder sogar, unter Wahrung seiner Hoheit, den kirchlichen Organen übertrug. Beiden Grundformen war das materiell nach der christlichen Doktrin ausgerichtete Eherecht – wenn es auch nicht überall den gleichen Inhalt hatte –, und die aufeinander abgestimmte Aufteilung der eherechtlichen Funktionen zwischen Kirche und Staat gemeinsam. Dank diesem Zusammenwirken bestand im Abendland prinzipiell eine einheitlich christliche Eheordnung. Im Folgenden untersucht dann der Verfasser die schweizerischen Verhältnisse. Auch in der Eidgenossenschaft bestand in diesem Sinne bis nach Mitte des vergangenen Jahrhunderts eine, allerdings vielfach bereits abgeschwächte, christliche Eheordnung. Die Ehegesetzgebung lag bei den Kantonen, nicht beim Bund. Deshalb galt für Katholiken in manchen Kantonen im Prinzip das kanonische Eherecht; der Staat begnügte sich mit zusätzlichen Bestimmungen administrativer Natur. Die Eheschließungsform war die kanonische; die geistlichen Gerichte befanden über Gültigkeit der Ehe und über Trennungsklagen. Andere Kantone, beeinflußt vom österreichischen Recht, stellten eine für Katholiken gültige Ehegesetz-

gebung auf. Aber selbst hier galt die kirchliche Trauung, und für Katholiken war die Scheidung ausgeschlossen. Für Protestanten hingegen bestand ein staatliches, aber konfessionell ausgerichtetes Eherecht. Nur vier Kantone hatten bereits ein laiziertes Eherecht. So präsentiert sich, in großen Zügen gezeichnet, die Situation in der Schweiz. Die Jahre 1874 und 1875 brachten dann, als Ergebnis einer nicht aufzuhaltenden Entwicklung, die Säkularisierung des Eherechtes durch den Bund, und die Einführung der obligatorischen Zivilehe. Das neue Zivilgesetzbuch hob zwar das Gesetz von 1874 auf, übernahm aber dessen eherechtliche Ordnung ohne grundsätzliche Änderung. Nach diesen Feststellungen unternimmt es der Verfasser aufzuzeigen, wie sich dieses verweltlichte Eherecht von der früheren, christlich geprägten Eheordnung unterscheidet, und was es mit ihr noch gemein hat. Vorab wurde die Mitwirkung der Kirche bei den eherechtlichen Funktionen beseitigt, der Inhalt des Eherechtes eigenmächtig gestaltet und die Lösbarkeit des Ehebestandes gesetzlich verankert. Die Ähnlichkeit zwischen der säkularisierten staatlichen und der christlichen Eheordnung zeigt sich vor allem darin, daß der Staat die christliche Eheordnung nachgebildet hat. Er hält auch am Grundsatz der Einehe, am Konsensualprinzip und an der Tatsache fest, daß die Ehe ein jedermann zugängliches Rechtsinstitut ist, ein Faktum, für das das Christentum seit seinen Anfängen gekämpft hatte. Auch übernahm der Staat von der christlichen Eheordnung den öffentlich-rechtlichen Charakter der Ehe. Es sei auch festgehalten, daß er die eigenen eherechtlichen Funktionen dem christlichen Eherecht nachgestaltet hat, wie z. B. die Trauform und die Ehehindernisse. Ein Grund dafür dürfte sein, daß die hergebrachte, christlich geformte Ordnung zu sehr im Volksbewußtsein verankert war, als daß sie radikal hätte beseitigt werden können. So beinhaltet das verweltlichte Eherecht unausgesprochen christliches Gedankengut, was zwar Vorteile, aber doch auch Gefahren in sich birgt. Es ist das Werk des modernen Staates, während die frühere Ordnung das Werk der Kirche und des mit ihr zusammenarbeitenden Staates abendländisch-christlicher Prägung war. Beim modernen Staat überwiegt der Gedanke der Freiheit, früher herrschte der der Autorität vor. In geistreicher Art verfolgt der Verfasser die Auswirkung der neuen geistigen Grundhaltung und dieses Ausbaues der christlichen Ordnung bis in die letzten Verzweigungen hinein. Es ist das tragische Ende der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche auf einem der bedeutendsten und wichtigsten Gebiete der Volkserziehung. Die religiöse Begründung der Ehe bleibt nun dem Gewissen des Einzelnen überbunden!

Vital Schwander berücksichtigt in seiner Arbeit gleichfalls das schweizerische Recht. Sie war zunächst als Darstellung des Art. 261 StGB (Störung der Glaubens- und Kultusfreiheit) geplant, wurde dann aber erweitert. Die Studie will den rechtlichen Grundlagen der Religionsdelikte nachgehen. Neben dem staatlichen Recht wird auch das kirchliche miteinbezogen. Anknüpfend an die Hauptäußerungen der Religion, kombiniert der Verfasser sie mit den verschiedenen Rechtsgütern, unter deren Blickpunkt die Religionsdelikte betrachtet werden können. Im letzten Abschnitt geht er dann näher auf die einzelnen Glaubensdelikte ein.

Alle drei Beiträge sind wertvolle Studien aus dem Gebiet des Verhältnisses von Kirche und Staat. H. O. Lüthi OP

Holböck, Carolus: Tractatus de iurisprudentia Sacrae Romanae Rotae iuxta decisiones quas hoc sacrum tribunal edidit ab anno 1909 usque ad annum 1946 et publicavit in voluminibus I-XXXVIII. – Officina Libraria « Styria », Graetiae 1957. 400 p.

Die Rechtssprechung des obersten päpstlichen Gerichtshofes der Sacra Romana Rota ist für die Kirchenrechtswissenschaft eine reiche Fundgrube kanonistischer Erkenntnisse. Seitdem Pius X. im Zuge seiner Kurialreform die Rota, die mit dem Untergang des Kirchenstaates ihr Ende gefunden hatte, wiederherstellte (Const. « Sapienti consilio », vom 29. Juni 1908), werden jährlich laufend die wichtigsten Urteile samt ihrer Begründung der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Leider mußte man bisher einen Index generalis, der den Zugang zur Judikatur erleichtert hätte, vermissen. Der Sammelband des Salzburger Kanonisten, der eine « Summe der Spruchpraxis der S. R. Rota » darstellt, ist ein vollkommener Ersatz dafür. Holböck hat die bedeutendsten Entscheidungen systematisch geordnet und verarbeitet, und oft auch umfangreiche Textzitate angeführt, insbesondere aus Urteilen, die wegen ihrer Bedeutung wegweisend sind. Das Werk leistet der Theorie und der Praxis große Dienste und vermittelt einen wertvollen Einblick in die Spruchpraxis der Rota. H. O. Lüthi OP

Lazzarato, Damianus: Iurisprudentia pontificia. De metu, cc. 214 et 1087. – Typis Polyglottis Vaticanis [1956]. LIV-1380 p.

In diesem äußerst umfangreichen Sammelband hat der Autor 622 Fälle « ex capite metus » zusammengetragen, die von bischöflichen und päpstlichen Gerichtshöfen behandelt wurden, oft unter Mitwirkung der römischen Kongregationen, hauptsächlich des S. Officium und der Sakramentenkongregation. Die meisten dieser Fälle sind solche aus dem Eherecht. Davon erhielten 332 einen positiven Entscheid. Vor allem für kirchliche Richter, aber auch für alle, die am kirchlichen Recht interessiert sind, ist die fleißige Arbeit des Autors, der als Anwalt an der römischen Kurie tätig ist, ein höchst willkommenes Quellen- und Nachschlagewerk, das ihnen unschätzbare Dienste leistet, denn die Lösungen dieser Rechtsfälle enthalten Probleme und Fragen, mit denen der Kanonist sich immer und immer wieder auseinandersetzen muß. H. O. Lüthi OP

Kaps, Johannes: Das Testamentsrecht der Weltgeistlichen und Ordenspersonen in Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und bürgerlichem Recht Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. – Verlag « Christ Unterwegs », Buchenhain (vor München) 1958. 304 S.

Die außerordentlich gründliche und umfassende Studie darf mit Recht stärkste Beachtung beanspruchen, nicht nur wegen ihrer soliden wissenschaftlichen Fundierung, sondern vor allem auch wegen ihrer Bedeutung

für die Praxis. Der erste Teil, « Die Entwicklung des kirchlichen Rechts über das Testament der Geistlichen und Ordenspersonen » (S. 19-115), bietet die rechtsgeschichtliche Entwicklung der einschlägigen Fragen, zunächst hinsichtlich des Testamentsrechts der Weltgeistlichen, dann im Hinblick auf das der Ordenspersonen. Der Autor geht oft ausführlich auf die zeitgenössischen Streitfragen ein ; vgl. z. B. die Kontroverse zwischen den beiden spanischen Theologen Navarrus und Sarmiento de Medoza über die Testierfreiheit der Weltgeistlichen und ihrer Verpflichtung, ihr geistliches Einkommen zu guten Zwecken zu testieren, oder die Streitfrage nach der Natur dieser Verpflichtung, ob sie eine rechtliche sei (ex iustitia) oder nur eine moralische (ex praecepto). Im zweiten Teil, « Das heute geltende kirchliche Recht über das Testament der Weltgeistlichen und Ordenspersonen » (S. 117-153) gibt er eine wohl begründete Darstellung des einschlägigen geltenden kirchlichen Rechts, wobei er sich zunächst mit der Testierfreiheit und der Testierpflicht der Geistlichen auseinandersetzt, dann sich mit Inhalt und Form des Testamentes befaßt. Besonderes Interesse verdienen seine Ausführungen über die vermögensrechtliche Stellung der Ordenspersonen. Der dritte Teil, « Die wichtigsten Bestimmungen des deutschen, österreichischen und schweizerischen Zivilrechts über Testamente » (S. 155-262) bringt die analogen Bestimmungen und Vorschriften des staatlichen Rechts betreffs Errichtung und Aufhebung von Testamenten, sowie über die Testamentsvollstrecker. Dieser Abschnitt ist insofern von Bedeutung, als die zivilrechtlichen Bestimmungen über das Erbrecht (Erbfolge, Testierfähigkeit, Testamentsform) auch für den Klerus gilt. Die Kirche hat dies wiederholt anerkannt und auch eingeschärft. So weist der Verfasser darauf hin, daß z. B. die Päpste Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. ihr Privattestament nach den italienischen Gesetzen errichteten. Die genaue Einhaltung und Beobachtung der bürgerlichen Testamentsform wird im praktischen Leben vielen unangenehmen Schwierigkeiten vorbeugen. Im Anhang fügt der Autor verschiedene Muster von Testamenten an. Ergreifend sind auch die beiden abgedruckten geistlichen Testamente von Kardinal *Faulhaber* und Msgr. *Lampert*, Provikar der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch. Quellen- und Literaturverzeichnis sind erschöpfend erarbeitet ; ein ausführliches Namen- und Sachregister erleichtert die Benützung des Werkes, für das man dem Verfasser nur danken kann. Es ist ein wertvoller Beitrag für Wissenschaft und Praxis. H. O. Lüthi OP

Chang, Paschalis, OFM: De relationibus iuridicis inter superiores regulares et moniales exemptas ipsis subditas (secundum Codicem vigentem). – Impressis Libreriae Regensbergianae, Monasterii 1953. VIII-75 p.

Der Verfasser gibt in seiner Arbeit eine Zusammenfassung der geltenden kirchlichen Vorschriften und Gesetze hinsichtlich des Verhältnisses der Höheren Ordensobern zu den ihnen unterstellten exempten Nonnen und grenzt ihre Rechte und Pflichten sorgfältig ab. Die deutschsprachige kanonistische Literatur ist leider nicht berücksichtigt. Für die Praxis eine brauchbare Arbeit. H. O. Lüthi OP

Missionswissenschaft

Köster, Hermann, SVD: Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie. – Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1954. 122 S.

P. Köster ist einer der theologischen « Rufer in der Wüste » im Fernen Osten. Während seiner 20 Jahre theologischen Unterrichtes in einem chinesischen Seminar behielt er einen wachen Sinn und verfolgte stets die neuere Literatur. Er hat nicht nur anregende Aufsätze über Fragen fernöstlicher Pastoral geschrieben, z. B. über die theologische Ausbildung der chinesischen Priester, über die christliche Verkündigung ; er tritt im vorliegenden Buch auch zur Diskussion mit den westlichen Theologen an. Er hofft, daß durch die zwei Aufsätze « Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie » und « Wissenschaftstheoretisches zur sogenannten Missionswissenschaft » und die zu erwartende Aussprache darüber « frische Säfte und Kräfte in den altehrwürdigen Baum der hl. Theologie aufsteigen, damit er nicht holzig und trocken werde, sondern aus verjüngter innerer Lebenskraft neue und frische Früchte zeitige » (Vorwort). Es sind der Wünsche und Fragen zu viele, die er an die Theologie als ganze und an jedes einzelne Fach richtet, als daß wir hier darauf eingehen könnten. Die Auseinandersetzung damit ist aber jedem Professor der Theologie anzuraten. W. Bühlmann OFMCap

Scientia Missionum Ancilla. Clarissimo Doctori Alphonso Ioanni Mariae *Mulders*, missiologiae professori, hunc librum dedicant amici occasione sexagesimi eius anniversarii. – Dekker u. Van de Vegt, Nijmegen 1953. XXVII-299 p.

Nachdem die Schweiz mit der Festschrift Kilger 1950 die Reihe der Festschriften im Bereich der jungen Missionswissenschaft eröffnet hatte, folgte 1951 die Festschrift Dindinger und 1953 die Festschrift Mulders zum 60. Geburtstag des Gründers und Leiters des missionswissenschaftlichen Institutes der Universität Nimwegen. Daß dieser eine solche Ehrung verdient, beweist schon die Bibliographie seiner Bücher, Reden, Artikel und Besprechungen, die 13 Seiten umfaßt. Ein Schimmer dieser Ehrung fällt auch auf die Universität Freiburg, wo der Jubilar 1921 mit dem theologischen Doktorat summa cum laude die Grundlage für seine fruchtbare Tätigkeit gelegt hatt. Unter der Anregung von Ed. Loffeld und J. Wils haben 20 der bekanntesten Vertreter der Missionswissenschaft oder ihrer Hilfswissenschaften Beiträge geliefert, die dartun, wie die Wissenschaft den Missionen gedient hat und dienen kann und soll. Einige der Autoren haben inzwischen die hier behandelten Aspekte in erweiterter Form veröffentlicht.
W. Bühlmann OFMCap

Funk, Josef, SVD : Einführung in das Missionsrecht. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 3.) – Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen (Rhld.) 1958. 156 S.

Mit Freude und Dank nehmen wir die erste deutsche Einführung in das Missionsrecht entgegen. Seit 1925 liegt der erste Band des lateinischen Jus

Missionarium von P. Grentrup SVD vor, der keine Fortsetzung fand ; manche Artikel in unseren Zeitschriften haben das Missionsrecht wesentlich gefördert, aber zu einer Gesamtdarstellung ist es bisher nicht gekommen. Im allgemeinen darf man zu dem vorliegenden Werke sagen, daß der Wurf gelungen ist, sodaß man den Studenten und den Missionaren ein Handbuch bieten kann in gutem, übersichtlichem Druck, das in knapper Form in alle Fragen einführt. Zu wünschen wäre ein Register am Schluß.

Zu bedauern ist, daß der Autor sich nicht an die Einteilung des CJC gehalten hat, zu dem doch das Missionsrecht nur eine Ergänzung darstellt. Zudem läßt sich die Einteilung Verfassungsrecht – Verwaltungsrecht jedenfalls in dieser Weise nicht durchführen. Oder gibt es ein Verwaltungsrecht nur für die Missionare und nicht für die Missionsoberen und die römische Propaganda usw., die abschließend im 1. Teil behandelt werden ? – Bei jedem Abschnitt ist am Schluß die Literatur angegeben. Im Text stehen nur einzelne Hinweise auf CJC und Formula major oder minor. Es wäre doch besser, wenn die Literatur im einzelnen unter dem Text angegeben wäre, damit man sich im Zweifelsfalle schneller orientieren kann.

Die Kirche hat gewiß an sich die Rechte einer vollkommenen Gesellschaft, aber nur auf Grund des Glaubens, der nicht erzwingbar ist. Es ist deshalb nicht nur Bescheidenheit, wenn die Kirche ihre Rechte nicht hervorkehren kann. Sie hat das Bewußtsein ihrer Rechte, fordert sie von den Gläubigen, die Ungläubigen aber sucht sie für den Glauben wie für die Anerkennung ihrer Rechte zu gewinnen, indem sie sich vorläufig begnügen muß mit der Anerkennung, die ihr geschichtlich und soziologisch zukommt. Eine maßvolle Besteuerung von seiten des Staates sowie eine wohlwollende Handhabung der Devisengesetze scheint mir vollberechtigt, da die Kirche und Mission trotz ihrer Selbständigkeit ohne den Nutzen der staatlichen Einrichtungen nicht auskommt und deshalb auch an den Lasten teilnehmen muß (S. 21 ff.).

S. 152 sagt der Autor, eine Kirche, ein Haus, das zu vollem Recht einem Orden inkorporiert ist, werde vom Ordensoberen in Abhängigkeit vom Missionsoberen verwaltet. Das gilt gewiß von den nicht exempten Orden, während die exempten nur in der Seelsorgstätigkeit vom Missionsoberen abhängig sind.

Wünschenswert wäre am Schluß der Abdruck der Formula major und minor der von der Propaganda bewilligten Apostolischen Fakultäten, der Hauptquelle des Missionsrechtes neben dem CJC, die nicht jedem zugänglich ist.

B. Biermann OP

Van der Marck, Wilhelmus H. M., OP: Statuta pro Missionibus recentiora inter se ac praesertim cum iure ecclesiastico communi comparata. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Heft 22.) – Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1958. XVI-92 p.

Als der Kapuzinergeneral P. Bernard Christen von Andermatt 1884 die Leitung des Ordens in die Hände bekam, war eine seiner wichtigsten Aufgaben, die danieder liegenden Missionen wieder zu heben. Zu diesem

Zweck ließ er ein Missionsstatut herstellen, das 1887 promulgiert wurde. Er hat damit, wie P. van der Marck in seiner Freiburger Dissertation feststellt, etwas geschaffen, « quod fuit primum in genere et de facto quodammodo causa aliorum quae sunt in genere » (86). Dieses Statut, 30 Jahre vor der Kodifikation des Kirchenrechtes ein kleiner Codex für die Missionen, wurde für die meisten der 20 seither erschienenen Statuta anderer Orden und Kongregationen Anlaß und Vorbild. Nach zwei Kapiteln über Ursprung und Aufbau dieser Statuta stellt der Autor hauptsächlich zusammen, was diese und der Codex über das Personen- und Güterrecht in den Missionen bestimmen. Er beschränkt sich auf die positive Darlegung der einzelnen Punkte. Ausnahmsweise bringt er eine Anregung oder Kritik an, so wenn er z. B. die Tatsache hervorhebt, daß bei den Punkten über die Vorbereitung der Missionare fast nur von sprachlichen und naturwissenschaftlichen Fächern die Rede ist (50 f.). Interessant wäre die Frage gewesen, wie weit die Missionsstatuta auf den Codex eingewirkt haben. Das ganze ist eine sehr gründliche Arbeit, die dem Missionsrechtler und vor allem auch den Kongregationen, die noch die Abfassung eines eigenen Statutes vorhaben, gute Dienste leistet.

W. Bühlmann OFMCap

Sugranyes de Franch, Ramon : Raymond Lulle, Docteur des Missions. Avec un choix de textes traduits et annotés. (Nouvelle Revue de Science missionnaire, Supplementa V.) – Schöneck-Beckenried (Schw.) 1954. 152 p.

In den letzten 50 Jahren ist außerordentlich viel über Raymundus Lullus geschrieben worden, zumal in seiner Heimat Mallorca. Dort kommt auch die große kritische Ausgabe seiner gesammelten Werke heraus (Palma de Mallorca 1905-1953, bisher 21 dicke Bände). Sein Werk und seine Lehre bieten vielerlei Probleme, und diese Probleme sind zum Teil sehr aktuell. Das Grund-Ideal seines Lebens, von dem er geradezu besessen war, war die Bekehrung der Ungläubigen. Deshalb verließ er Weib und Kind, Hab und Gut, und durchzog 50 Jahre als Laie die damals bekannte Welt, sei es, um für diese Idee zu werben, sei es, um selber den Glauben im Heidenlande zu verkünden. Und inzwischen verfaßte er seine Schriften – man zählt über 240 Titel – didaktischen, poetischen, mystischen, philosophischen Inhalts, die alle letztlich das eine Ziel verfolgten. Und schließlich opferte er für dieses Ziel sein Leben, indem er in der Barbarei wegen seiner Predigt gesteinigt wurde. – Er wurde von den ihn begleitenden Kaufleuten halbtot auf das Schiff gebracht und starb auf der Heimfahrt im Angesicht der heimatlichen Insel 1316. So erfüllte er den letzten Teil des Programms, das er für den Missionar aufgestellt hatte. Er wurde der erste Missions-Publizist durch Schrift und Tat.

Als solchen sucht ihn uns Verf. auf Grund einer umfassenden Kenntnis seiner Schriften näher zu bringen, indem er im 1. Teil ein Porträt des großen Missionars zeichnet, im 2. mit den Worten der alten Vita, die einer seiner Schüler kurz vor seinem Tode (zwischen 1309 und 1311) in lateinischer Sprache niederschrieb, mit eigenen kritischen Noten. Im 3. Teil folgt dann

« Le grand dessein », das große Ideal in seinen Grundzügen und in seinen Auswirkungen in fünf Punkten : 1. Das Missionsideal, 2. die theologischen Prinzipien, 3. die Missionsmethode, 4. R. L.'s Optimismus und 5. seine Kreuzzugspläne. Das ist der Hauptteil, wo er als « Docteur des Missions » charakterisiert wird, der seiner Zeit um Jahrhunderte vorausging.

Ramon Lull geht aus von der Liebe des Gekreuzigten, der sich für das Heil aller geopfert hat, die nun durch die Unkenntnis dieses Heiles doch verloren gehen. Das müssen die Gläubigen wissen, um dann durch die Predigt des Evangeliums den Ungläubigen die Kenntnis zu bringen. Dabei führt er drei Prinzipien an : Bereitschaft bis zum Tode des Martyriums, Kenntnis des Buches, das er auf Grund einer Erleuchtung verfaßt hat, nach dem er der « Doctor illuminatus » genannt wird. In diesem Buche sucht er mit « zwingenden Beweisen » die Ungläubigen zum Glauben zu führen. Er fordert die Gründung von Klöstern, in denen die fremden Sprachen gelehrt und die Missionare vorgebildet werden, von den Missionaren aber außer gründlicher theologischer Vorbildung die Kenntnis der Sprachen und Religionen der Ungläubigen, insbesondere der Mohammedaner, die er selber wie kein anderer Missionar des MA studierte. In einem überstiegenen Optimismus glaubte er, daß die gelehrten Mohammedaner Skeptiker seien, daß er ihnen seine Beweise nur vorzutragen habe, um sie und mit ihnen das Volk zu gewinnen. Darin allerdings wurde er durch seine eigenen Erlebnisse enttäuscht, was auch der Hauptgrund gewesen sein mag, daß seine immer wiederholten Vorschläge nicht das gewünschte Echo fanden.

Was die Kreuzzugsprojekte Lulls angeht, so glaube ich darin keinen Widerspruch sehen zu müssen zu seinen Äußerungen über die Missionsmethode, wie S. es tut. Man braucht nicht Pazifist zu sein, wenn man überzeugt ist, daß der Glaube sich nur auf eigene freie Entscheidung gründen und deshalb nur durch friedliche Predigt des Evangeliums vermittelt werden kann. Selbst Las Casas – De unico vocationis modo – war kein Pazifist, wenn er auch alle Kriege der Spanier in Amerika für ungerecht erklärte. Mit seinen Zeitgenossen war Lullus überzeugt, daß für den Kreuzzug gegen die Sarazenen gerechte Gründe vorlagen und ebenso für den Kampf gegen die rechtlich der Kirche unterstehenden Griechen.

Die beigegebenen Texte aus den Schriften Lulls S. 90-145 (aus der doctrina pueril, dem Roman Libre de Blanquerna, dem Libre de contemplació en Deu, jeweils nur einige Kapitel in französischer Übersetzung nach der katalanischen Gesamtausgabe), dann der bisher unedierte Tractatus de modo convertendi infideles an Papst Nikolaus IV. und der Cant de Mestre Ramon nach der Ausgabe von Barcelona 1925 als Probe der Poesie, ebenfalls in französischer Übersetzung, geben uns einen tieferen Einblick in seine Schreibart und werden gewiß manchen Leser veranlassen, auch andere Schriften Lulls zu lesen.

Die lullistischen Streitigkeiten werden in dem Buche nur am Rande bemerkt, was auch dem Zwecke des Buches am besten entspricht. Da Lullus in seiner Philosophie von der franziskanisch-augustinistischen Schule ausging, war es unvermeidlich, daß andere sich gegen ihn erhoben. Seine Arbeit für die Mission aber kann nur unsere Bewunderung erregen, zumal wenn wir

mit dem Autor seine rationes necessariae nicht als Beweise für das Dogma, sondern für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung ansehen.

B. Biermann OP

de Crisenoy, Maria : Saint François Xavier, apôtre des Indes et du Japon. — Editions Spes, Paris 1953. 272 p.

Rétif, André SJ, avec la collaboration de Daniel-Rops, Jean Blanc, Gervais Dumeige, Yves Raguin, Henri Bernard Maître, H. Mora, Jean Guennou, A. Rocaries, Jean Mécerian, C. Couturier, Jean-Emile Janot, Paul Mailleux : **Les Héritiers de Saint François Xavier.** (Cahiers Missionnaires, 2.) — Librairie Arthème Fayard, Paris 1956. 189 p.

1. Der in Paris studierende Edelmann aus dem Baskenland, der erste Gefährte des hl. Ignatius, der Pionier der asiatischen Jesuitenmission, der Aszet, der zuletzt fast nichts mehr aß, der Missionar, der als Abbild der Güte Gottes gut war zu den Heiden und Sündern, der Provinzial, der mit unbotmäßigen Untergebenen sehr scharf verfahren konnte, der Idealist, der sich mit Japan und China unbegrenzte Hoffnungen machte und beide Male enttäuscht wurde, der Christusjünger, der wie sein Meister in der Verlassenheit sterben mußte, der hl. Franz Xaver, erhält hier eine neue Beschreibung. In der Wunderfrage nimmt die Verfasserin eine kluge Mittelstellung ein. Die psychologischen Spannungen mit den Mitbrüdern in Goa werden leicht angedeutet. Die Mutlosigkeit des Heiligen gegen Schluß seines Lebens und die Bitte um Versetzung nach Afrika, wo er hoffe, etwas mehr wirken zu können, werden verschwiegen. Das Buch will ja nicht eine wissenschaftliche Darstellung, sondern eine Volksbiographie des Patrons aller Missionen sein. Unter der Literatur findet man ausschließlich französische Werke. Die Arbeiten von P. Schurhammer und P. Wicki müßten aber heute doch auch für eine volkstümliche Biographie zu Rate gezogen werden.

2. Die Cahiers Missionnaires stellen eine neue Art von Missionspublikationen dar. Sie unterscheiden sich von den Missionszeitschriften, indem sie in Buchformat von ca. 200 Seiten herauskommen, und haben doch wieder mit ihnen gemeinsam, daß sie alle drei Monate erscheinen und man sie abonnieren kann. Der Hauptteil behandelt jeweils ein Thema der Missionsgeschichte oder der Missionsproblematik der Gegenwart, die letzten 32 Seiten enthalten einzelne Originalberichte über aktuelle Missionsereignisse oder Auszüge aus neuen Missionsbüchern. Pfarrbibliotheken kann mit dieser Art von Publikationen sehr gedient sein. Das vorliegende Heft 2 behandelt die Missionsarbeit der Gesellschaft Jesu in Geschichte und Gegenwart. Es hat stark werbenden Charakter. Mit berechtigtem Stolz stellen die verschiedenen Mitarbeiter (meist Jesuiten) die Missionsleistungen ihrer Gesellschaft dar, die sich rühmen kann, der stärkste Missionsorden der Kirche zu sein.

W. Bühlmann OFMCap

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen : 30. April 1959)

A. Eingesandte Bücher

7562 *Eucaristia.* Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della chiesa. A cura di Antonio Piolanti. – Desclée, Roma 1957. xv-1231 p. (geb. 6500 l)

7563 *Le péché.* Etudes de Marc Oraison, François Coudreau, Henry Niel SJ, J. de Baciocchi SM, Gustav Siewerth. (Présence chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 249 p. (840 fr. f.)

7564 *Lexikon der Marienkunde,* hrsg. v. K. Algermissen, L. Böer, G. Englhardt, C. Feckes, M. Schmaus, J. Tyciak. 2., 3/4. Lieferungen [Anbetung – Beweinung Christi]. – Pustet, Regensburg 1958-59. Sp. 193-768. (kart. Subskr. 9.50 + 19 DM)

7565 *Maria et Ecclesia.* Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, vol. V : Mariae potestas regalis in ecclesiam. – Academia mariana internationalis, Romae 1959. vii-248 p. (1800 l)

7566 Adam, Adolf : Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin. (Freiburger theologische Studien, 73. Heft.) – Herder, Freiburg 1958. xi-131 S. (kart. 8.80 DM)

7567 S. Augustin : La Cité de Dieu, Livres I-V : Impuissance sociale du paganisme ; livres VI-X : Impuissance spirituelle du paganisme. Texte de la 4e édition de B. Dombart et A. Kalb. Introduction générale et notes par G. Bardy. Traduction française de G. Combès. (Oeuvres de Saint Augustin, 33-34 ; 5e série.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 869, 672 p. (330, 270 fr. b.)

7568 Baeck, Leo : Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens. Mit einer Einführung von Hans Liebeschütz. – Mohr (Siebeck), Tübingen 1958. vi-402 S. (geb. 21 DM)

7569 von Balthasar, Hans Urs : La prière contemplative. Traduit de l'allemand par Robert Givord. (Pensée chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. 331 p. (960 fr. f.) [Originaltitel : «Das betrachtende Gebet». Einsiedeln.]

7570 Barth, Heinrich : Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. 2. Teil : Neuzeit. – Schwabe, Basel 1959. 634 S. (geb. 36 Fr.)

7571 Bauer, Johannes B. : Bibeltheologisches Wörterbuch. – Styria, Graz 1959. 859 S. (geb. 39.80 Fr.)

7572 Beilner, Wolfgang : Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen. – Herder, Wien 1959. XI-271 S. (kart. 156 öS, 27 Fr.)

7573 Bouillard, Henri : Karl Barth, I. Genèse et évolution de la théologie dialectique ; II-III. Parole de Dieu et existence humaine, 1e-2e partie. 3 Vol. (Théologie, 38-39.) – Aubier, Editions Montaigne, Paris 1957. 284, 288, 308 p. (2980 fr. f.)

7574 Bouyer, Louis : Humain ou chrétien ? (Pensée chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1958. 159 p. (570 fr. f.)

7575 Campanella, Tommaso : Della grazia gratificante. Inediti. Theologicorum liber XIII. Testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio. (Edizione nazionale dei Classici del pensiero italiano, ser. II, 9.) – Centro internazionale di Studi umanistici, Roma 1959. 227 p.

7576 Carré A. M. : Gefährten auf immer. Ein kleines Ehebrevier. – Schwabenverlag, Stuttgart [1959]. 86 S. (geb. 6.80 DM) [Originaltitel : « Compagnons d'éternité ». Paris. Deutsche Übertragung v. Doris Asmussen.]

7577 Castelli, Enrico : Le démoniaque dans l'art. Sa signification philosophique. Traduit de l'italien par Enrichetta Valenziani. – Vrin, Paris 1958. 127 p., 75 planches. [Originaltitel : « Il demoniaco nell'arte. » Milano 1952.]

7578 Charlesworth, Maxwell John : Philosophy and linguistic Analysis. (Duquesne Studies, philosophical series, 9.) – Duquesne University, Pittsburgh ; Nauwelaerts, Louvain 1959. XIII-234 p. (geb. 5.50 $)

7579 Cirne-Lima, Carlos [SJ] : Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysische Studie. (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX/3.) – Rauch, Innsbruck 1959. 156 S. (kart. 60 öS, 10 Fr.)

7580 Corell, Alf : Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of St. John. – SPCK, London 1958. x-240 p. (geb. 25 s)

7581 Fehringer, Alfons, SAC : Die Klosterpfarrei. Der Pfarrdienst der Ordensgeistlichen nach geltendem Recht mit einem geschichtlichen Überblick. – Schöningh, Paderborn 1958. 175 S. (kart. 13 DM)

7582 de Finance, Josephus, S. J. : Ethica generalis. – Universitas Gregoriana, Romae 1959. 336 p. (1800 l)

7583 Flick, Maurizio, SJ - Zoltan Alszeghy SJ : Il creatore. L'inizio della salvezza. (Nuovo corso di teologia cattolica, III, parte II.) – Libreria editrice Fiorentina, Firenze [1959]. 470 p. (2200 l)

7584 de Fraine J., SJ : Adam et son lignage. Etudes sur la notion de « personnalité corporative » dans la Bible. (Museum Lessianum, sect. biblique, 2.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. (1800 fr. f.)

7585 Galot, Jean, SJ : L'esprit d'amour. (Museum Lessianum, sect. ascétique et mystique, 50.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. 251 p. (960 fr. f.)

7586 Garlandus Compotista : Dialectica. First Edition of the Manuscripts, with an introduction on the Life and Works of the Autor and on the Contents of the present work, by L. M. de Rijk. (Wijsgerige Teksten en Studies, III.) – Van Gorcum, Assen 1959. LXIV-209 p. (geb. 27.50 Hfl)

7587 Hayen, André, SJ : La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin, II : L'ordre philosophique de Saint Thomas. (Museum Lessianum, sect. philos., 41.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 355 p.

7588 Hechich, Barnabas, OFM : De Immaculata Conceptione B. Mariae V. secundum Thomam de Sutton OP et Robertum de Cowton OFM. Textus et doctrina. (Bibliotheca Immac. Conceptionis, Textus et disquisitiones, 7.) – Academia mariana internationalis, Romae 1958. XVI-204 p. (2200 l)

7589 Kassing, Altfrid Th. : Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. – Patmosverlag, Düsseldorf 1958. 178 S. (22.50 DM)

7590 Kopp, Clemens : Die heiligen Stätten der Evangelien. – Pustet, Regensburg 1959. 504 S., 66 Abbild. (geb. 35 DM)

7591 Körner, Franz : Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie. (Symposion, Philos. Schriftenreihe, 5.) – Alber, Freiburg-München 1959. XXVI-257 S. (kart. 18 DM)

7592 von Krockow, Christian, Graf : Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie, 3. Bd.) – Enke, Stuttgart 1958 IV-164 S. (kart. 16 DM)

7593 Kuhn, Helmut : Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. – Kösel, München 1959. 223 S. [2. Aufl.]

7594 Kühne, Otto : Allgemeine Soziologie. Lebenswissenschaftlicher Aufriß ihrer Grundprobleme. 1. Halbband : Die Lehre vom sozialen Verhalten und von den sozialen Prozessen. (Lebenskunst und Lebensgemeinschaft in Gesellschaft und Wirtschaft, 2. Bd.) – Duncker & Humblot, Berlin 1958. XVI-804 S. (geb. 64.60 DM)

7595 Laurentin, René : Kurzer Traktat der marianischen Theologie. Übers. v. Georg Englhardt. – Pustet, Regensburg 1959. 214 S. (geb. 12 DM) [Originaltitel : « Court traité de théologie mariale. » Paris 1953.]

7596 Lottin, Odon, OSB : Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles, Tome V : Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. – Duculot, Gembloux 1959. 472 p.

7597 Lumbreras, Petrus, OP : De vitiis et peccatis (I-II 71-89). (Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae, IV.) – Ediciones Studium de Cultura, Madrid ; Angelicum, Romae [1958]. XI-198 p. (96 ptas)

7598 Lumbreras, Petrus, OP : De statibus hominum variis (II-II 171-189). Editio altera. (Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae, XII.) – Ediciones Studium, Madrid ; Angelicum, Romae [1958]. XI-224 p. (96 ptas)

7599 Luyten N. A., OP : Universität und Weltanschauung. Festrede des Rektors am 15. Nov. 1957. (Freiburger Universitätsreden, NF 25.)– Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1958. 42 S. (4.50 Fr)

7600 Martin, Oliver : Metaphysics and Ideology. (The Aquinas Lecture, 1959.) – Marquette University Press, Milwaukee 1959. 87 p. (geb. 2.50 $)

7601 Miegge, Giovanni : Visible and Invisible. Christian affirmations in a Secular Age. Translated by Stephen Neill. – Mowbray, London 1958. XIII-170 p. (geb. 15 s)

7602 Orbe, Antonio, SJ : Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos, Vol. I / 1-2. (Analecta Gregoriana, vol. XCIX-C, series Facult. theol. Sect. A, n. 17-18.) – Universitas Gregoriana, Romae 1958. XX-512 ; VIII, 513-821 p. (6000 l)

7603 Pérez Ruiz, Francisco, SJ : El concepto de filosofía en los escritos de Platón. Filosofía y sabiduría. – Comillas 1959. 152 p. [SD von 7634]

7604 Piolanti, Antonio : Il mistero della communione dei santi nella rivelazione e nella teologia. – Desclée, Roma 1957. XIV-810 p. (3500 l)

7605 Quiring, Heinrich : Heraklit. Worte tönen durch Jahrtausende. Griechisch und deutsch. – de Gruyter, Berlin 1959. 164 S. (geb. 18 DM)

7606 Rahner, Karl : Écrits théologiques, Tome I : Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot « Theos ». Traduct. par J. Y. Calvez SJ. Problèmes actuels de christologie. Traduct. par Michel Rondet SJ. (Textes et Etudes théologiques.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. 186 p. (990 f. fr.) [Originaltitel : « Schriften zur Theologie », I. Einsiedeln 1954.]

7607 Rosato, Leo, OFM : Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli. (Bibliotheca Immac. Conceptionis. Textus et disquisitiones, 8.) – Academia mariana internationalis, Romae 1959. XV-143 p. (1200 l).

7608 Rudolph, Wilhelm : Jeremia. 2., verb. Aufl. (Handbuch zum alten Testament. hrsg. v. Otto Eissfeldt, 1. Reihe, 12.) – Mohr (Siebeck), Tübingen 1958. XXIV-301 S.

7609 Ryder Smith C. : The bible doctrine of the Hereafter. – The Epworth Press, London 1958. XIV-281 p. (geb. 30 s)

7610 Santos Hernández, Angel, SJ : Iglesias de Oriente. Puntos específicos de su teología. (Bibliotheca Comillensis.) – Editorial Sal Terrae, Santander 1959. 541 p. (85 ptas)

7611 Schelkle, Karl Hermann : Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt. (Die Welt der Bibel.) – Patmosverlag, Düsseldorf 1958. 96 S. (4.80 DM)

7612 Schmaus, Michael : Katholische Dogmatik, 4. Bd., 2. Halbband : Von den letzten Dingen. 5. stark vermehrte u. umgearbeitete Aufl. – Hueber, München 1959. XIX-748 S.

7613 Schmeing, Clemens, OSB : Studien zur « Ethica christiana » Maurus von Schenkls OSB und zu ihren Quellen. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. v. M. Müller, 8. Bd.) – Pustet, Regensburg 1959. 172 S. (kart. 12 DM)

7614 Schmölz, Franciscus M., OP : Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft. (Thomistische Studien. Schriftenreihe der FZPT, VIII. Bd.) – Paulusverlag, Freiburg Schw. 1959. XIV-180 S. (13 Fr.)

7615 Schobinger J. P. : Vom Sein der Universalien. Ein Beitrag zur Deutung des Universalienstreites. [Zürcher Dissertation.] (Sammlung schweizerischer Dissertationen, Reihe d. Philosophie I, Bd. 2.) – Schellenberg, Winterthur 1958. 88 S. (br. 9.60 Fr.)

7616 Schoeps, Hans-Joachim : Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. – Mohr (Siebeck), Tübingen 1959. XII-324 S. (geb. 32.50 DM)

7617 Schöpf, Bernhard : Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins. (Studien zur Geschichte der kathol. Moraltheologie, 5. Bd.) – Pustet, Regensburg 1958. XVI-270 S. (kart. 18 DM)

7618 Schulte, Raphael, OSB : Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer. (Liturgiewissenschaftl. Quellen und Forschungen, Heft 35.) – Aschendorff, Münster 1959. XVI-198 S. (kart. 17.80 DM)

7619 Serapius ab Iragui OFMCap : Manuale theologiae dogmaticae, Vol. I : Theologia fundamentalis. – Ediciones Studium, Madrid 1959. XXIV-637 p.

7620 Spicq C., OP : Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes, II. (Études bibliques.) – Gabalda, Paris 1959. 409 p. (3400 fr. f.)

7621 Stammler, Wolfgang : Frau Welt. Eine mittelalterliche Allegorie. (Freiburger Universitätsreden, NF 23.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. 112 S., 21 Abbildungen auf 16 Tafeln. (12 Fr.)

7622 Steiner, Rudolf : Die Philosophie des Thomas von Aquino. Drei Vorträge, gehalten zu Pfingsten 1920 in Dornach. 2. Aufl. – Verlag der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach Schw. 1958. 103 S. [Nach einer vom Vortragenden nicht durchgesehenen Nachschrift hrsg. v. Ernst Weidmann.]

7623 Tamosaitis, Anicetus, SJ : Church and State in Maritain's thought. – 2345 West 56th Street, Chicago 1959. 123 p. [theol. Diss. Gregoriana, Rom]

7624 Truhlar, Carolus Vladimirus, SJ : Structura theologica vitae spiritualis. (Collectanea spiritualia, 7.) – Gregoriana, Romae 1958. VIII-219 p. (1300 l)

7625 de Vaulx - C. Deville : Die Zeugen des Gottessohnes. Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas. (Die Welt der Bibel.) – Patmosverlag, Düsseldorf 1958. 108 S. (4.80 DM) [Originaltitel : « Les témoins du fils de Dieu » ; « L'évangéliste du sauveur ». Deutsche Bearbeit. v. Alice Baum.]

7626 Venard J., CJM : Israel in der Geschichte. (Die Welt der Bibel.) – Patmosverlag, Düsseldorf 1958. 90 S. (4.80 DM) [Originaltitel : « Bible et histoire. Les siècles bibliques. » Deutsche Bearbeit. v. Eleonore Beck.]

7627 Voegelin, Eric : Wissenschaft, Politik und Gnosis. – Kösel, München 1959. 93 S.

7628 Wetter, Gustav A. : Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. Zur Theorie von A. I. Oparin. (Forum politischer Bildung, 5/6.) – Pustet, München-Salzburg 1958. 71 S. (4.40 DM)

7629 Zaragüeta, Juan : Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica. – Instituto « Luis Vives » de Filosofía, Madrid 1958. 179 p. (40 ptas)

B. Zeitschriften und Sammelwerke

ME = Maria et Ecclesia V [7565].

I. PHILOSOPHIE

Allgemeines :

7630 Vansteenkiste C., OP : L'Enciclopedia Filosofica condotta a termine. Ang 36 (1959) 81-91. [zu 5190, 5616]

7631 Giannini G. : Sull'autonomia dell'indagine filosofica. Aq 1 (1958) 114-124.

7632 Lacombe O. : La pluralité des philosophies est-elle une richesse ? NV 34 (1959) 10-25.

7633 de Waelhens A. : Philosophie et non-philosophie. RPL 57 (1959) 5-43.

7634 Pérez Ruiz F., SJ : El concepto de filosofía en los escritos de Platón : filosofía y sabiduría. MC 31 (1959) 5-152.

7635 de Petter D. M. : Het philosopheren van de gelovige. TP 21 (1959) 3-19.

Logik — Wissenschaftslehre : s. a. 7651 (Induktion), 7865 (Themistius : Komm. zu An. Post.).

7636 Wernick G. : Wesen und Aufgabe der Logik. AP 8 (1958) 274-309. [Forts. v. 6633]

7637 Nink C., SJ : Erkenntnisdialektik. Sch 34 (1959) 23-33.

7638 Gelpi D., SJ : Artistic and prudential judgment. MS 36 (1958-59) 163-177.

7639 Büchel W., SJ : Zur Problematik des Induktionsschlusses. Sch 34 (1959) 34-53.

7640 Sikora J. J. : The « problem » of induction. Thom 22 (1959) 25-36.

7641 Rivetti Barbò F. : L'origine dei paradossi ed il regresso all'infinito. RFN 51 (1959) 27-60.

7642 Delius H. : Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen. Gedanken zu einer Formulierung Ludwig Wittgensteins. AP 8 (1958) 211-254.

7643 Kalinowski G. : La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels. RSPT 43 (1959) 248-260.

7644 Simmons E. D. : The thomistic doctrine of the three degrees of formal abstraction. Thom 22 (1959) 37-67.

7645 Maurer A., CSB : Ockham's conception of the unity of science. MedSt 20 (1958) 98-112.

7646 Black M. : Notes on the meaning of « rule ». Theor 24 (1958) 107-126, 139-161.

Naturphilosophie: s. a. 7639 f. (Induktion).

7647 Brock E. : Sinn und Unsinn. Vorbemerkungen zur Naturphilosophie. AP 8 (1958) 181-210.

7648 McMullin E. : Natural science and christian thought. ITQ 26 (1959) 1-22.

7649 Daujat J. : Conception scientifique et conception chrétienne du monde selon Paul Chauchard. RT 58 (1958) 515-533. [zu : P. Chauchard, La Foi du savant chrétien. – La Création évolutive. Paris 1957]

7650 Juhos B. : Die neue Form der empirischen Erkenntnis. AP 8 (1958) 255-273.

7651 Stegmüller W. : Conditio irrealis, Dispositionen, Naturgesetze und Induktion. KS 50 (1958-59) 363-390. [zu N. Goodman : Fact, Fiction and Forecast. Cambridge, Mass. 1955]

7652 Masi R. : La filosofia e la fisica hanno provata la constituzione atomica della materia ? Aq 1 (1958) 93-113.

7653 Alessandri M. : La fusione nucleare come fonte ideale d'energia. Aq 1 (1959) 280-284.

7654 Conway P. H., OP : Thomas and the Physics of 1958 : A Confrontation. Thom 22 (1959) 68-118. [zu H. Margenau : 6195]

7655 O'Donnell R. A., CSP : Individuation : an example of the development in the thought of St. Thomas Aquinas. NS 33 (1959) 49-67.

7656 Kane W. H., OP : La causa finale nella scienza (Il metodo scientifico nella biologia secondo Alberto Magno). Sapz 11 (1958) 376-389.

Psychologie :

7657 Perreault A. M., OP : Le problème de l'âme. Ang 35 (1958) 448-453. [zu S. Strasser : 5247.]

7658 Trouillard J. : Ame et esprit selon Proclus. REA 5 (1959) 1-12.

7659 Khatchadourian H. : What is rationality ? Theor 24 (1958) 172-187.

7660 Sciacca M. F. : La vittoria sulla morte e la dialettica dell'immortalità dello spirito. Aq 1 (1958) 322-338.

7661 Perotto A. R., OP : Rosmini e l'immortalità dell'anima nel V° libro della Psicologia. Sapz 12 (1959) 78-93.

7662 Giardini F., OP : Similitudine e principio di assimilazione. Ang 35 (1958) 300-324.

7663 degl' Innocenti U., OP : « Omnis nostra cognitio incipit a sensibus ». Aq 1 (1958) 379-391.

7664 Asemissen H. U. : Egologische Reflexion. KS 50 (1958-59) 262-272.

7665 Rodriguez V., OP : La memoria humana ; sus leyes y su educación. EFil 8 (1959) 5-36.

7666 Giardini F., OP : L'essenza dell'amore. Sapz 12 (1959) 35-56.

7667 de Plinval G. : Mouvement spontané ou mouvement imposé ? Le « feror » augustinien. REA 5 (1959) 13-19.

7668 Sferrazza A., SJ : Influsso del corpo e limiti della libertà umana nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Sapz 12 (1959) 57-70.

7669 Bettini H., OFM : De libertatis problemate apud Petrum Joannis Olivi. Ant 34 (1959) 111-124. [zu : F. Simoncioli, Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus. Milano 1956.]

7670 Hinners R. : The freedom and finiteness of existence in Heidegger. NS 33 (1959) 32-48.

7671 Schaller J. P. : Psychologie clinique et liberté humaine. Ang 36 (1959) 3-25.

7672 Rombauts A. J. : De opvatting van de persoonlijkheid in het counseling-system van Carl Rogers. TP 21 (1959) 20-95.

7673 Robles O. : La perspectiva factual de la angustia. EFil 8 (1959) 101-116.

7674 Hartnack J. : Dreams. Theor 24 (1958) 162-171.

Metaphysik — Ontologie : s. a. 7670 (Existenz : Heidegger), 7656 (Zweckursache).

7675 Bobik J. : Some remarks on Father Owen's « St. Thomas and the future of Metaphysics ». NS 33 (1959) 68-85. [zu J. Owens : 4514]

7676 Bonetti A. : L'ontologia personalistica di Michele Federico Sciacca. RFN 51 (1959) 11-26.

7677 Wills G. : « Being » in the Sophist. MS 36 (1958-59) 197-205. [zu L. J. Eslick : 249, 1465]

7678 Eslick L. J. : Plato on being : a reply to Mr. Wills. MS 36 (1958-59) 205-208. [zu G. Wills : 7677]

7679 Nicoletti E. : « Existentia » e « actus essendi » in S Tommaso. Aq 1 (1958) 241-267.

7680 Pellegrino U. : « Dall'essere all'esistente ». Aq 1 (1958) 392-400. [zu : C. Fabro (gl. Titel). Brescia 1957]

7681 Fabro C., CPS : Dall'ente di Aristotele all'« esse » di S. Tommaso. Aq 1 (1958) 5-39.

7682 Fabro C., CPS : L'obscurcissement de l'« esse » dans l'école thomiste. RT 58 (1958) 443-472.

7683 Owens J. : The accidental and essential character of being in the doctrine of St. Thomas Aquinas. MedSt 20 (1958) 1-40.

7684 Möller I. : Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik. DC 11 (1958) 47-76.

7685 Hessen J. : Omne ens est bonum. Kritische Untersuchung eines alten Axioms. AP 8 (1958) 317-329.

7686 Cousineau R. H., SJ : Unexplored consequences of existential relation : Relatals of being and action. RPL 57 (1959) 71-79.

7687 Krempel A. : S. Thomas et la notion de relation transcendantale. RSPT 43 (1959) 87-94. [zu M.-D. Philippe OP : 6263]

7688 Reale G. : Paul Gohlke e l'evoluzione della dottrina aristotelica dei principî. RFN 50 (1958) 436-472. [zu 426]

7689 Giardini F., OP : Gradi di causalità e di similitudine. Ang 36 (1959) 26-50.

Erkenntniskritik :

7690 Kaulbach F. : Kants Beweis des « Daseins der Gegenstände im Raum außer mir ». KS 50 (1958-59) 323-347.

7691 Lehmann G. : Kants Widerlegung des Idealismus. KS 50 (1958-59) 348-362.

7692 Bausola A. : Sul criticismo nell'età preromantica. RFN 50 (1958) 547-554. [zu : V. Verra, Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica. Torino 1957.]

7693 Valori P., SJ : Evidenza e verità nella fenomenologia husserliana. Aq 1 (1958) 224-240.

7694 Mohanty J. N. : Modes of Givenness. AP 8 (1958) 310-316.

Theodizee — Religionsphilosophie : s. a. 7783 (Gottererkenntnis : Röm. 1, 19 ff.).

7695 Diemer A. : Gott und die Zeit bei Aristoteles. Zur Metaphysik des griechischen Denkens. KS 50 (1958-59) 273-286.

7696 de Vries J., SJ : Georg Klaus über die thomistischen Gottesbeweise. Sch 34 (1959) 54-56. [zu : G. Klaus, Jesuiten, Gott, Materie. Berlin 1957.]

7697 de Viana F. F., OP : La « quinta vía » de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. EFil 8 (1959) 38-100.

7698 Degl'Innocenti U., OP : Una nuova prova dell'esistenza di Dio. Aq 1 (1958) 75-92. [zu : J. Maritain, Approches de Dieu. Paris 1953.]

7699 Hudeczek M. M., OP : Particularia ex doctrina Alberti Mitterer. Ang 35 (1958) 441-447.

7700 degl'Innocenti U., OP : Intorno al concetto di creazione. Aq 1 (1958) 274-280. [zu : G. Berghin-Rosè, Elementi di filosofia. Torino 1948-53.]

7701 Verde F., OP : Il problema del male da Proclo ad Avicenna (Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il problema del male). Sapz 11 (1958) 390-408.

7702 Verde F., OP : Il problema del male al tempo di S. Tommaso d'Aquino. MD 76 (1959) 38-52.

7703 Journet C. : Les formes du mal. NV 34 (1959) 26-31.

7704 Mouroux J. : La tentative de M. H. Duméry. I. Remarques d'un théologien. RSPT 43 (1959) 95-102. [zu : H. Duméry, Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme. T. I : Catégorie de sujet, catégorie de grâce ; T. II : Catégorie de foi. Paris 1957.]

7705 Léonard A., OP : La tentative de M. H. Duméry. II. Philosophie et religion. RSPT 43 (1959) 283-300.

7706 Siegmund G. : Magie und Religion. TG 49 (1959) 124-134.

Ethik : s. a. 7638 (Klugheitsurteil).

7707 Gillon L.-B., OP : Morale et science. Ang 35 (1958) 249-268.

7708 Hilaire G. S., SJ : Cultural relativisme and primitive ethics. MS 36 (1958-59) 179-195.

7709 Vigone L. : Alle origini dell'etica contemporanea [Adamo Smith]. RFN 50 (1958) 554-557. [zu : G. Preti (gl. Tit.). Bari 1957.]

7710 Keller-Senn, C. J. : Die « neue Moral » [Situationsethik]. SR 59 (1959-60) 35-38.

7711 Hartman R. S. : Value theory as a formal system. KS 50 (1958-59) 287-315.

7712 Nicoletti E. : Il problema del valore. Aq 1 (1958) 124-134.

7713 Lobato A., OP : El valor y la libertad humana. EFil 8 (1959) 117-123.

7714 Rideau E., SJ : La crise de la conscience contemporaine. Le oui et le non du chrétien. NRT 81 (1959) 251-270.

Rechts- und Gesellschaftsphilosophie : s. a. 7758 (Kirche und Staat).

7715 Fornoville T., CSsR : Le suicide dans l'éthique Sartrienne. RPL 57 (1959) 80-95.

7716 Klüber F. : Der Ort des Privateigentums im System des Naturrechts. NO 13 (1959) 81-97.

7717 Kuiper V.-M., OP : L'acquisition des richesses selon Aristote. RT 58 (1958) 484-496.

7718 Brunello B. : L'origine del proletariato. Sapz 12 (1959) 94-101. [zu : R. Zaniewski, L'origine du Prolétariat romain et contemporain ; Faits et théories. Louvain-Paris 1957.]

7719 Rigobello A. : Automatismo, automazione e problemi umani nel mondo del lavoro. Sapz 12 (1959) 71-77.

7720 Garrett T. M. : Die Ethik der Propaganda. Or 23 (1959) 65-68.

7721 Robleda O., SJ : Persona y sociedad : el principio de subsidiaridad. MC 31 (1959) 152-190.

7722 Valverde C., SJ : Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Donoso Cortés. MC 30 (1958) 5-81.

7723 Salmona B. : La socialità nel « Diario » di Kierkegaard. Sapz 11 (1958) 409-423.

7724 Lener S., SJ : Una nuova insidia contro la famiglia e il matrimonio. I : Inseminazione artificiale e rapporto di filiazione. CC 110 I (1959) 124-140. – L'inseminazione artificiale eterologa costuisce adulterio ? A. a. O. II 8-25.

7725 Ziegler A. : Die Frau in der Gesellschaft von heute. Or 23 (1959) 54-56. – Das Bild der Frau von heute. A. a. O. 68-70. – Das politische Stimmrecht der Schweizerfrau. A. a. O. 73-75.

7726 Golfin C., OP : La philosophie politique d'Eric Weil. RT 58 (1958) 499-514. [zu : E. Weil, Philosophie politique. Paris 1956.]

7727 Cottier M. M., OP : Notes sur la violence NV 34 (1959) 32-44. [Forts. v. 7073.]

7728 Gundlach G., SJ : Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg. SZ 164 (1959) 1-14.

7729 Stöckle O. : Zum christlichen Gespräch über die Atombewaffnung. Or 23 (1959) 30-34.

Geschichts- und Kulturphilosophie — Ästhetik — Pädagogik : s. a. 7638 (künstler. Urteil).

7730 Thyssen J. : Platons ἐξαίφνης und das Problem der historischen Krise. (Diskussion mit dem Historiker Prof. Gisbert Beyerhaus.) KS 50 (1958-59) 391-394.

7731 Passeri-Pignoni V. : Il terzo congresso dell' Istituto di Studi Superiori « Antonio Rosmini » [1-9 sett. 1958]. Sapz 11 (1958) 427-437. [Kulturphilosophie]

7732 Heidemann I. : Philosophische Theorien des Spiels. KS 50 (1958-59) 316-322.

7733 Fagone V., SJ : Il punto di partenza della ricerca estetica. CC 110 II (1959) 41-55.

7734 Pasinetti B. : La dottrina del bello nel pensiero di P. Taparelli d'Azeglio. RFN 50 (1958) 496-517.

7735 Bednarski F. W., OP : Animadversiones S. Thomae Aquinatis de iuvenibus eorumque educatione. Ang 35 (1958) 375-411.

7736 Marzi A. : L'importanza dell 'età evolutiva per lo studio della personalità. Sapz 11 (1958) 358-375.

II. THEOLOGIE

Methodologie :

7737 Colombo G. : Il problema gnoseologico della teologia positiva. SC 87 (1959) 23-33.

7738 Beumer J., SJ : Die vier Ursachen der Theologie. Nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge OFM. FS 40 (1958) 361-381. [Texted. S. 370-381]

Fundamentaltheologie — Ekklesiologie : s. a. 7793, 7801 (Maria u. Kirche).

7739 Caiazzo S., SJ : La teologia di E. Brunner e il problema del soprannaturale. CC 110 I (1959) 380-392.

7740 Aumann J., OP : La credibilidad de las revelaciones privadas. TE 3 (1959) 37-46.

7741 Dhanis E., SJ : Qu'est-ce qu'un miracle ? Greg 40 (1959) 201-241.

7742 Masure E. : Le miracle comme signe. RSPT 43 (1959) 273-282.

7743 Seibel W., SJ : Der Jesus des Glaubens. SZ 164 (1959) 25-40.

7744 Hamer J., OP : Bulletin d'Ecclésiologie. RSPT 43 (1959) 325-362.

7745 Brändle M. : Fragen an die Kirche. Or 23 (1959) 59 f. – Die Kirche in unserer Zeit. A. a. O. 70-72. [zu 6926]

7746 de Vooght P. : L'ecclésiologie des adversaires de Huss au concile de Constance. ETL 35 (1959) 5-24.

7747 Hopkins M., OP : St. Thomas and the encyclical Mystici corporis. Thom 22 (1959) 1-24.

7748 Arrieta J. S., SJ : Aspecto escatológico del tiempo de la iglesia en Oscar Cullmann. MC 31 (1959) 191-297.

7749 Extremeño C. G., OP : Iglesia, jerarquía y carisma. CT 86 (1959) 3-64.

7750 Schierse F. J., SJ : Wesenszüge und Geist der kirchlichen Autorität nach dem Neuen Testament. GL 32 (1959) 49-56.

7751 Haible E. : Zur Vergegenwärtigung von Jesu Wort in der Kirche. Drei Schritte einer Theologie des Wortes. TG 49 (1959) 107-124.

7752 Ciappi L., OP : Il magisterio divino di Pio XII nell'ora che fu sua. Sapz 11 (1958) 345-357.

7753 Lebourlier J. : Le problème de l'Adversus Haereses III, 3, 2 de S. Irénée. RSPT 43 (1959) 261-272. [Primat]

7754 McNamara K. : An anglican view of the primacy. ITQ 26 (1959) 73-81. [zu : E. L. Mascall, The recovery of Unity. A theological approach. London 1958.]

7755 Beumer J., SJ : Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin. Sch 34 (1959) 1-22.

7756 Hamer J., OP : Place des religieux dans l'apostolat de l'Eglise. NRT 81 (1959) 271-281.

7757 Lochet L. : De l'Orient et de l'Occident. L'Eglise et les civilisations. NRT 81 (1959) 25-40, 132-156.

7758 Eschmann I. T., OP : St. Thomas Aquinas on the two powers. MedSt 20 (1958) 177-205.

Ökumenische Bewegung :

7759 Stakemeier E. : Ökumenische Bewegung und Probleme der Kontroverstheologie [Literaturbericht]. TG 49 (1959) 135-141.

7760 Ambrosanio A. : Dall'ecumenismo al cattolicesimo. Sapz 12 (1959) 7-34.

7761 Ebneter A. : Rom und die Ökumene. Or 23 (1959) 49-54.

7762 Neirynck F. : De wereldraad van kerken. CBG 5 (1959) 3-23.

Hl. Schrift — Biblische Theologie : s. a. 7755 (Schrift u. Tradition), 7824 (Ehe) ; *AT :* 7804 (Mariologie), 7839 (Hoffnung) ; *NT :* 7750 (Kirchl. Autorität), 7840 (Hoffnung), 7845 (Agape), 7818 (Evang. : Taufmotiv), 7783 (Röm. 1, 19 ff. : natürl. Gotteserkenntnis), 7802 (Apoc XII : Mariologie).

7763 Dubarle A. M., OP : Bulletin de théologie biblique. RSPT 43 (1959) 103-143.

7764 Holstein H., SJ : La révélation du Dieu vivant. NRT 81 (1959) 157-168. [zu J. Levie : 6970]

7765 Alonso-Schökel L., SJ : Argument d'Ecriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique. NRT 81 (1959) 337-354.

7766 Barrosse T., CSC : The senses of scripture and the liturgical pericopes. CBQ 21 (1959) 1-23.

7767 O'Rourke J. J. : Marginal notes on the sensus plenior. CBQ 21 (1959) 64-71.

7768 Ziener G., OMI : Die Welt im Blick des Alten Testaments und der Wissenschaft. TTZ 68 (1959) 46-55.

7769 Duncker P. G., OP : De quadam recenti introductione in Vetus Testamentum. Ang 36 (1959) 51-63. [zu : B. Mariani, Introductio in Libros Sacros Veteris Testamenti. Herder 1958].

7770 Hessler B., OFM : Die literarische Form der biblischen Urgeschichte. WW 21 (1958) 188-207 ; 22 (1959) 29-42.

7771 Fohrer G. : Nun aber hat mein Auge dich geschaut. Der innere Aufbau des Buches Hiob. TZ 15 (1959) 1-21.

7772 Schertl P. : Die Schriftenfunde von Qumran und ihre Bedeutung. TPQ 107 (1959) 97-119.

7773 Brisebois G.-M., OFM : De momento regulae Communitatis seu Unionis Qumrân ad vitae religiosae originem. Ant 34 (1959) 3-31.

7774 Viard A., OP : Bulletin de théologie biblique. Nouveau Testament. RSPT 43 (1959) 301-324.

7775 Stanley D. M., SJ : Liturgical influences on the formation of the four gospels. CBQ 21 (1959) 24-38.

7776 Léon-Dufour X., SJ : Le juste Joseph [Mt. 1, 18]. NRT 81 (1959) 225-231.

7777 Hasler V. : Das Herzstück der Bergpredigt. Zum Verständnis der Antithesen in Matth. 5, 21-48. TZ 15 (1959) 90-106.

7778 Steiert B., OSB : Strömungen und Auseinandersetzungen um das vierte Evangelium. SKZ 127 (1959) 174 f. [zu 6927]

7779 Wilkens W. : Die Erweckung des Lazarus. TZ 15 (1959) 22-39.

7780 Le Grelle G., SJ : La plénitude de la parole dans la pauvreté de la chair d'après Col., I, 24. NRT 81 (1959) 232-250.

Dogmatik :

7781 Camelot P. T., OP – H.-F. Dondaine OP – M.-D. Philippe OP – N. Walty OP : Bulletin de théologie dogmatique. RSPT 43 (1959) 144-180.

7782 van Oyen H. : Literatur zur Dogmatik. TZ 15 (1959) 56-60.

7783 Ott H. : Röm. 1, 19 ff. als dogmatisches Problem. TZ 15 (1959) 40-50. [Natürliche Gotteserkenntnis.]

7784 Brunner A., SJ : Vater und Sohn. Zum Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit. GL 32 (1959) 26-33.

7785 Ciappi L., OP : Missioni divine ed esperienza trinitaria secondo S. Tommaso e l'Enc. Mystici Corporis. DC 11 (1958) 5-17.

7786 Regina G. : Il peccato degli angeli secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino. DC 11 (1958) 18-46.

7787 Dettloff W. : Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Skotus. WW 22 (1959) 17-28.

7788 Lonergan B., SJ : Christ as Subject : a reply. Greg 40 (1959) 242-270. [zu : A. Peregro, Una nuova opinione sull'unità psicologica di Cristo, Divinitas 2 (1958) 409-424.]

7789 Behler G. M., OP : Das Ärgernis des Kreuzes. GL 32 (1959) 5-12.

7790 Schulz H.-J. : Die « Höllenfahrt » als « Anastasis ». Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit. ZKT 81 (1959) 1-66.

7791 Filograssi G., SJ : Intorno all'oggetto del culto al Cuore di Gesù nella « Haurietis Aquas ». Greg 40 (1959) 271-296.

Mariologie :

7792 Bauducco F. M., SJ : Il congresso mariologico mariano di Lourdes. (10-17 Settembre 1958). CC 110 I (1959) 393-402.

7793 Basilio de San Pablo, CP : María y la iglesia en el III Congreso mariológico internacional [Lourdes 1958]. TE 3 (1959) 147-154.

7794 Sánchez-Céspedes P., SJ : El misterio de María (aclaraciones). EE 33 (1959) 193-206. [zu : F. Sebastián 'Ephemerides Mariologicae 6 (1956) 355-357.]

7795 Algermissen K. : Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren. TG 49 (1959) 1-24.

7796 Stricher J. : Les rétractions du mariologue bénédictin Dom Magnoald Ziegelbauer. ETL 35 (1959) 59-73.

7797 Quadrio G., SDB : L'insegnamento mariano del Papa Gregorio XVI (1831-1846). Sal 20 (1958) 542-561.

7798 Bertetto D., SDB : Maria nell'insegnamento di Pio XI. Sal 20 (1958) 596-647.

7799 Adalbertus a Postioma OFMCap : De Immaculata Deiparae Conceptione secundum s. Thomam apud Joannem M. Zamoro Utinensem O.F.M.Cap. Ang 35 (1958) 454-460.

7800 Quadrio G., SDB : Maria Mediatrice e la chiesa nell'insegnamento del Papa Benedetto XV. Sal 20 (1958) 562-595.

7801 Galot J., SJ : Marie et l'Eglise. NRT 81 (1959) 113-131.

7802 Feuillet A., PSS : Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'apocalypse. RB 66 (1959) 55-86.

7803 du Manoir H., SJ : La royauté de Marie. Etat de la question après l'encyclique « Ad Caeli Reginam ». *ME* 5 (1959) 1-37.

7804 Cazelles H., PSS : La Mère du Roi-Messie dans l'ancient testament. *ME* 5 (1959) 39-56.

7805 Frénaud G., OSB : La royauté de Marie dans la liturgie. *ME* 5 (1959) 57-92.

7806 Barré H., CSSp : La royauté de Marie au XII^e siècle en Occident. *ME* 5 (1959) 93-119.

7807 Julien-Eymard d'Angers OFMCap : La royauté de Marie d'après les écrivains franciscains du XVII^e siècle. *ME* 5 (1959) 121-172.

7808 Jouassard G. : Royauté de Marie et Assomption. *ME* 5 (1959) 173-189.

7809 Nicolas M. J., OP : Nature de la souveraineté de Marie. *ME* 5 (1959) 191-199.

7810 Gagnebet R., OP : Le mode d'exercice de la royauté de Marie au ciel à l'égard des hommes viateurs. *ME* 5 (1959) 201-212.

7811 Holstein H., SJ : La royauté de Marie dans l'église. *ME* 5 (1959) 223-237.

7812 Nicolas J.-H., OP : En quel sens peut-on parler d'une compassion et d'une peine de la Reine des élus pour son peuple souffrant sur la terre ? *ME* 5 (1959) 213-221.

7813 Bandera A., OP : La consagración a la Santísima Virgen y el establecimiento de su reinado. TE 3 (1959) 7-35.

7814 Stella P., SDB : I tempi e gli scritti che prepararono il « mese di maggio » di Don Bosco. Sal 20 (1958) 648-694.

7815 Javierre A. M. : « Caeci vident ». Sal 20 (1958) 508-541.

Sakramentenlehre :

7816 Haring N. M., SAC : A study in the sacramentologie of Alger of Liége. MedSt 20 (1958) 41-78.

7817 Bender L., OP : Simulatio sacramenti. Ang 35 (1958) 412-440.

7818 Mercurio R., CP : A baptismal motif in the gospel narratives of the burial. CBQ 21 (1959) 39-54.

7819 Lesage G., OMI : Sources textuaires des canons relatifs à la confirmation. RUO 29 (1959) 24*-48*.

7820 Brinktrine J. : Die sog. Einsetzungsworte der Eucharistie in den Liturgien. TG 49 (1959) 25-29. – Ist das Wesen des eucharistischen Opfers mit einer Konsekration gegeben ? A. a. O. 81-86.

7821 Fraeyman M. : De verklaring van de H. Mis. CBG 5 (1959) 24-41.

7822 Lefebvre G., OSB : Sacrifice et sacerdoce. VS 100 (1959) 249-262.

7823 Jerphagnon L. : Philosophie du repentir. Prolégomènes à une théologie de la contrition. NRT 81 (1959) 392-399.

7824 Oggioni G. : Saggio per una lettura del tema matrimoniale nella sacra scrittura. SC 87 (1959) 5-22.

7825 Montserrat V., OP : El contrato y la institución en el matrimonio. CT 86 (1959) 117-127.

Eschatologie : s. a. 7748 (Cullmann : eschat. Aspekt d. Kirche).

7826 Boros L. : « Sacramentum mortis ». Ein Versuch über den Sinn des Todes. Or 23 (1959) 61-65, 75-79.

7827 Rahner K., SJ : Das Leben der Toten. TTZ 68 (1959) 1-7.

7828 Cornélis H., OP : Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène. RSPT 43 (1959) 32-80, 201-247.

7829 Festugière A. J., OP : De la doctrine « origéniste » du corps glorieux sphéroïde. RSPT 43 (1959) 81-86.

7830 Segarra F., SJ : Durando, novador o renovador ? EE 33 (1959) 185-192.

Moraltheologie

7831 de Contenson P.-M. : S. Thomas et l'Avicennisme latin. RSPT 43 (1959) 3-31. [zu : IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1 (visio Dei per essentiam)]

7832 Ceyssens L., OFM : Gilles Gabrielis à Rome (1679-1683). Episode de la lutte entre Rigorisme et Laxisme. Ant 34 (1959) 73-110.

7833 Philippon M.-M., OP : Introduction à l'étude des dons du Saint-Esprit. RUO 29 (1959) 51-67.

Gnade — Tugenden :

7834 Bavaud G. : La doctrine de la justification d'après Saint Augustin et la Réforme. REA 5 (1959) 21-32.

7835 Bavaud G. : La doctrine du P. Marín-Sola sur la grâce est-elle une concession au molinisme ? RT 58 (1958) 473-483.

7836 Rodríguez V., OP : Inhabitación de la SS. Trinidad en el alma en gracia. CT 86 (1959) 65-115.

7837 Brunner A., SJ : Glaube und Gemeinschaft. SZ 163 (1958-59) 439-451.

7838 Malevez L., SJ : La foi comme événement et comme signification. NRT 81 (1959) 376-391. [zu H. Bouillard : 7573]

7839 Gélin A., PSS : L'espérance dans l'ancient testament. LV 41 (1959) 3-16.

7840 Lacan M.-F., OSB : Notre espérance : Jésus-Christ. LV 41 (1959) 17-39.

7841 Delhaye P. : Les niveaux et les dimensions de l'espérance. LV 41 (1959) 40-60.

7842 Régamey P.-R., OP : La condition de notre espérance. LV 41 (1959) 61-79.

7843 Beaupère R., OP : L'espérance chrétienne et les espérances de notre temps. LV 41 (1959) 80-96.

7844 Jolif J.-Y., OP : La paix : espoir ou illusion ? LV 41 (1959) 97-118.

7845 Ceresa-Gastaldo A. : « Agape » nel Nuovo Testamento. SC 86 (1958) 449-452. [zu C. Spicq : 5680.]

7846 Régamey P.-R., OP : La prière, conditions de sa vérité. VS 100 (1959) 117-136.

7847 Rossetti E., OP : La forza realizzatrice della preghiera. RAM 4 (1959) 105-128.

7848 Perler O. : Das Gebet der Frühkirche. Anima 14 (1959) 13-22.

7849 Schöllgen W. : Die Haltung des heutigen Menschen dem Gebet gegenüber. Anima 14 (1959) 6-13.

7850 Schneiders G. : Die Theologie des Gebetes im Blickfeld heutiger Seelsorge. Anima 14 (1959) 23-28.

7851 Besnard A.-M., OP : Le sens chrétien du pèlerinage. VS 100 (1959) 146-186.

Aszetik — Mystik : s. a. 7740 (Privatoffenbarungen), 7773 (Regel v. Qumran).

7852 Philipon M. M., OP : Santo Tomás de Aquino, maestro de la vida espiritual. TE 3 (1959) 97-104.

7853 Forcada V., OP : Spiritualité de l'Espagne d'aujourdhui. VSs 12 (1959) 10-26.

7854 Journet C. : Critères en mystique comparée. NV 34 (1959) 49-72. [zu L. Gardet : 6958.]

7855 Pantoni A., OSB : I fenomeni mistici straordinari nello studio del Padre H. Thurston S. J. RAM 4 (1959) 170-181. [zu : H. Thurston, The physical Fenomena of Mysticism. Chicago 1952.]

7856 Giardini F., OP : La lettura spirituale. RAM 4 (1959) 129-142.

7857 Schillebeeckx H. OP : Origines et tendances de la sensibilité religieuse contemporaine. VSs 12 (1959) 5-9.

7858 Gratton H., OMI : Essai de psychologie pastorale sur le scrupule. VSs 12 (1959) 95-123.

7859 Colosio I., OP : Le conseguenze dell'accidia. RAM 3 (1958) 528-546 ; 4 (1959) 22-33. – Le ultime due figlie dell'accidia. A. a. O. 159-170.

7860 Roche E., SJ : En quête de la pauvreté. NRT 81 (1959) 169-191.

7861 Kern W., SJ : Zur Theologie des Ordensstandes. GL 32 (1959) 57-60. [zu : R. Carpentier, Zeugen des Gottesreiches. Einführung in das Ordensleben. Wien-München 1958.]

7862 Wulf F., SJ : Die Spiritualität und Frömmigkeit des Weltpriesters. GL 32 (1959) 38-48.

III. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Allgemeines :

7863 Giannini G. : Un dibattito sul metodo della storia di filosofia. Aq 1 (1958) 400-419. [zu : *Verità e Storia*. Asti 1956.]

Antike Philosophie : s. a. 7634, 7677 f., 7730 (Plato), 7643, 7681, 7688, 7695, 7717, 7873 (Aristoteles), 7873 (Alex. von Aphrodisias), 7658, 7701 (Proklus).

7864 Mansion A. : Travaux d'ensemble sur Aristote, son œuvre et sa philosophie. RPL 57 (1959) 44-70.

7865 O'Donnell J. R., CSB : Themistius' paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard of Cremona's translation. MedSt 20 (1958) 239-315. [Textedit.]

Patristik : s. a. 7753 (Irenäus), 7828 f. (Origenes), 7667, 7834 (Augustinus).

7866 Weiss F. : Die Kirchenväter und der Priester von heute. SKZ 127 (1959) 169-171, 184-186.

7867 Scott F. J. D., SJ : The odyssey of an Augustinian Text. [zu Enarratio in Ps. 145, 5.] MS 36 (1958-59) 209-211.

Mittelalterliche Scholastik : s. a. 7701 (Avicenna), 7831 (lat. Avicennismus), 7806 (Königtum Marias : 12. Jh.), 7816 (Alger v. Lüttich), 7865 (Gerhard v. Cremona), 7787 (Franz v. Assisi), 7656 (Albertus M.), 7654 f., 7668, 7675, 7679, 7681, 7683 f., 7687, 7697, 7701 f., 7735, 7747, 7758, 7785 f., 7831, 7852 (Thomas v. Aq.), 7669 (Petr. Joh. Olivi, Petr. de Trabibus), 7738 (Walter v. Brügge), 7787 (Joh. DunsScotus), 7830 (Durandus v. St. Pourçain), 7645 (Wilh. Ockham), 7746 (Joh. Hus).

7868 Meyer H. B. : Eine verlorene Schrift Alkuins ? ZKT 81 (1959) 101-103.

7869 Leclercq J., OSB : Richesses spirituelles du XII^e siècle. VS 100 (1959) 298-306.

7870 Saffrey H.-D., OP : Petite biographie de saint Thomas d'Aquin (1225-1274). VS 100 (1959) 307-321.

7871 Crowe M. B. : St. Thomas and his secretaries : apropos of a recent book. ITQ 26 (1959) 56-72. [zu A. Dondaine : 4484.]

7872 Vansteenkiste C., OP : Il *liber de causis* negli scritti di san Tommaso. Ang 35 (1958) 325-374.

7873 Smet A. J. : Alexander van Aphrodisias en S. Thomas van Aquino. Bijdrage tot de Bronnenstudie van de Commentar van S. Thomas op de *Meteorologica* van Aristoteles. TP 21 (1959) 108-141.

7874 Parente P. : Vitalità di S. Tommaso. Aq 1 (1958) 171-183.

7875 Giannini G. : A proposito del « Thomas von Aquin und wir » di J. Hessen. Aq 1 (1958) 40-74. [zu J. Hessen : 2388.]

7876 Heynck V., OFM : Studien zu Johannes von Erfurt. FS 40 (1958) 329-360.

7877 Muckle J. T., CSB : Utrum theologia sit scientia : a Quodlibet Question of Robert Holcot OP. MedSt 20 (1958) 127-153. [Textedit.]

7878 Schneyer J. B. : Beobachtungen in lateinischen Sermoneshandschriften der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel. Sch 34 (1959) 56-69.

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 7709 (A. Smith), 7690 f. (Kant), 7684 (Hegel), 7722 (Donoso Cortés), 7661 (Rosmini), 7723 (Kierkegaard), 7734 (Taparelli d'Azeglio), 7694 (Positivismus) 7693 (Husserl), 7642 (L. Wittgenstein).

7879 Bausola A. : A proposito di etica e di metodologia in Schelling in un saggio recente. RFN 51 (1959) 61-70. [zu : G. Semerari, Interpretazione di Schelling, I. Napoli 1958.]

7880 Giannini G. : La critica di Rosmini a Hegel in un recente studio. Aq 1 (1958) 268-274. [zu : M.-T. Antonelli, Studi rosminiani. Domodossola-Milano 1955.]

7881 Grossi I. P., OP : Un' accademia tomistica alla Minerva. Note d'archivio. MD 75 (1958) 226-248.

7882 Grossi I. P., OP : Dal « Collegium D. Thomae de Urbe » al Pontificio Ateneo « Angelicum ». L'opera del P. Maestro Vincenzo Nardini. MD 76 (1959) 3-23.

7883 Bortolaso G., SJ : Dallo spiritualismo assoluto allo spiritualismo cristiano. CC 110 I (1959) 358-366.

7884 Bortolaso G., SJ : Fondamenti per una filosofia dello spirito. CC 110 I (1959) 572-580.

7885 Giannini G. : Istanze e motivi dello spiritualismo cristiano. Aq 1 (1958) 185-223.

7886 Modesto P. : Un filosofo russo contemporaneo Semjon Ljudvigovič Frank. RFN 50 (1958) 518-546.

7887 de Viana F., OP : La filosofía de Ortega y Gasset. Ang 36 (1959) 64-80. [zu S. Ramírez : 6612.]

7888 Lobato A., OP : Diálogo y disputa. En torno a la filosofía de Ortega y Gasset. CT 86 (1959) 129-151. [zu S. Ramírez : 7206.]

7889 Llamera M., OP : El problema católico de Ortega. TE 3 (1959) 139-144. [zu S. Ramírez : 6612, 7206]

7890 Maldiney H. : Pierre Lachièze-Rey in Memoriam (1885-1957). KS 50 (1958-59) 259-261.

7891 Rigobello A. : Le « opere complete » di Michele Federico Sciacca. Sapz 11 (1958) 424-427.

7892 Vanni Rovighi S. : Il primo Congresso internazionale di filosofia medioevale [29. VIII - 3. IX. 1958]. RFN 50 (1958) 427-435.

7893 Mancini I. : Cronaca del Congresso [internazionale di Venezia]. RFN 50 (1958) 406-421.

7894 Bontadini G. : In margine al Congresso internazionale di Venezia (12.-18. IX. 1958]. RFN 50 (1958) 391-405.

7895 Rivetti Barbò F. : Prospettive di logica al Congresso di Venezia. RFN 50 (1958) 422-426.

7896 d'Amore B., OP : I problemi dell'uomo nel mondo contemporaneo. Una settimana scientifico-filosofica a Pescara [23-30 ott. 1958]. Sapz 11 (1958) 442-447.

7897 d'Amore B., OP : La settimana filosofica di Genova su « i valori dell'uomo nel mondo contemporaneo » [8-13 dic. 1958]. Sapz 12 (1959) 102-111.

Theologie der Neuzeit : s. a. 7795 (Reformatoren : Mariologie), 7834 (Rechtfertigung), 7755 (R. Bellarmin), 7807 (Königtum Marias : 17. Jh.), 7799 (M. Zamoro), 7832 (G. Gabrielis), 7796 (M. Ziegelbauer), 7797 (Gregor XVI.), 7800 (Benedikt XV.), 7835 (Marín Sola), 7798 (Pius XI.), 7728, 7752 (Pius XII.).

7898 van Eijl E., OFM : Der Bajanismus und die Minderbrüder in den Niederlanden 1550-1590. FS 40 (1958) 227-238, 273-293.

7899 Huerga A., OP : Análisis de las « Apologías » valtanasianas. TE 3 (1959) 47-96.

7900 Calvetti C. : Il « singolo » di Fausto Socino. RFN 50 (1958) 473-495.

7901 Nordhues P. : Die dogmatischen Grundlagen und die Prinzipien der Pastoraltheologie des Oratorianers Louis de Thomassini. TG 49 (1959) 86-106.

7902 Hasenfuss J. : Die Entwicklung der Theologie H. Schells im Lichte einer unbekannten Replik auf Chr. Pesch's Kritik. TR 54 (1958) 199-210.

Jean Dominique Barthélemy op

Essenische und christliche Heiligkeit

im Lichte der Handschriften vom Toten Meer

Wohl jeder hat von den großartigen Entdeckungen gehört, die seit 1947 in der Wüste Juda und vor allem in den Steilhängen von Qumran nordwestlich des Toten Meeres gemacht wurden. In einer trockenen und wilden Gegend hat man in 11 Grotten mehr als 10 000 Fragmente und zehn fast vollständig erhaltene Handschriften jüdischer religiöser Texte gefunden, die zum größten Teil zwischen 200 v. Chr. und 50 n. Chr. kopiert worden sind.

Die meisten Fachleute sind sich heute darüber einig, daß es sich um Reste aus der Bibliothek des Hauptklosters der Essener handelt, einer jüdischen Mönchsgemeinde, deren Einfluß auf das geistige Leben des Judentums seit ungefähr 100 v. Chr. sehr groß war und die während der jüdischen Revolte gegen die römische Besetzung (66-70 n. Chr.) unterging.

Es ist nicht möglich, hier die teils dramatischen, teils erheiternden Umstände, unter denen die Handschriften gefunden wurden, ausführlich zu schildern. Wir können auch nicht näher auf die Vielfalt der archäologischen Beweise eingehen, welche die Echtheit unserer Handschriften sicherstellen, deren genaue Datierung ermöglichen und deren Abfassung durch die Essener außer Frage setzen. Wir werden uns im Folgenden nur mit ihrer geistlichen Bedeutung befassen, näherhin mit ihrer Lehre von der Heiligkeit, die ja die eigentliche und wesentliche Tiefe einer Spiritualität bestimmt und sie darum am besten zu charakterisieren vermag.

Doch zuvor eine methodische Bemerkung. Es ist zur Genüge bekannt, wie schwer es hält, verschiedene Lehren auf wirklich objektive Weise miteinander zu vergleichen. Der Mensch wird eben zu leicht durch seine Sympathien bzw. Antipathien bestimmt. Je nach Tempera-

ment fühlt er sich in einer fremden Denkart entweder nicht recht zuhause oder läßt sich über Gebühr von ihr gefangen nehmen. In unserem Falle müssen wir uns darum bewußt bemühen, gewisse uns fremde Werte richtig einzuschätzen. Dies ist indes wohl auch der beste Weg, die wahre Größe des Evangeliums zu erkennen, das uns freilich schon fast zu vertraut ist, als daß wir seine Weite und Tiefe voll und ganz zu erfassen vermöchten.

Heiligkeit nach der Auffassung der Essener

Man kann das Wesen der Heiligkeit, wie die Essener sie verstehen, auf drei Imperative zurückführen : Umkehren ! Sich absondern ! Sich vereinen ! [1]

A. Grundlage des Ganzen ist die *Umkehr*. – Eine Skizzierung der religiösen Situation Israels gegen Ende des zweiten Jahrhunderts oder zu Beginn des ersten v. Chr. wird es uns erleichtern, die ganze Bedeutung dieser Umkehr zu erfassen [2]. Damals gab es in Israel starke hellenisierende und humanistische Tendenzen. So ersetzte um diese Zeit ein Nachkomme der Makkabäer auf den Münzen die traditionelle, althebräische Inschrift : « Jonathan der Hohepriester und der Rat der Juden » durch eine moderne in griechischer Sprache : « Des Königs Alexander ». Zu gleicher Zeit ersetzte der Hohepriester auf Verlangen des Volkes den traditionellen religiösen Kalender, der den Sinn hatte, den Tempelkult und die himmlische Anbetung der Engel zeitlich aufeinander abzustimmen, durch den Kalender der umliegenden griechischen Städte, vermutlich um die Markttage einander besser anzupassen. So ließ sich also das jüdische Volk bald nach der Wiedererlangung seiner religiösen und politischen Unabhängigkeit kampflos durch die griechische Zivilisation erobern, deren Joch es einst so heroisch abgeschüttelt hatte. Auch die ganze Hohepriesterschaft mit ihrem ausgedehnten Grundbesitz verfiel nach und nach einer Verweichlichung, die das «Volk der Heiligen des Allerhöchsten » [3] unmerklich dazu brachte, das ruhige Leben und den Wohlstand eines kleinen aufblühenden griechischen Fürstentums anzustreben.

[1] Diese drei Momente sind am Anfang der Einführung zur Regel angeführt : 1 QS V 1-2 (für die Siglen vgl. RB 60 [1953] 87).

[2] Wir begnügen uns, die religiösen und kulturellen Tendenzen der Epoche allgemein darzustellen, ohne sie historisch genau zu bestimmen.

Viele der folgenden Anführungen müßten durch Beweise gestützt werden. Diese werden in späteren Veröffentlichungen gebracht, für welche diese Arbeit nur ein Entwurf ist.

[3] Dan. 7, 27.

Nur einige « Reaktionäre » bleiben der Tradition auf ebenso obstinate wie aussichtslose Weise treu. Es sind in der Hauptsache arme, wenig gebildete Leute, die sich um eine Handvoll Priester scharen. Man nennt sie die « Frommen », die « hasidim », eine Art « dritter Orden » des Tempels. Sie wollen sich nicht damit abfinden, daß Israel seine Berufung vergißt, die es zum einzigen Volk der Erde macht, das der eine Gott an die Hand nahm, um es vom Götzendienst zu befreien.

Die Abschaffung des traditionellen Ritualkalenders zwingt nun aber auch diese Treuen in das Schisma hinein. Warum ? Weil dieser Kalender allein ihre Traditionstreue rechtfertigte. Dies müssen wir kurz erklären. Bei Völkern, die gerade einen nationalen Zusammenbruch erlebt haben, entwickelt sich oft ein Denken, das am menschlichen Schicksal verzweifelt. So etwa der Dadaismus in Deutschland nach 1919, der Existenzialismus in Frankreich während der Besetzung. Ist einem Volk einmal das Vertrauen in seine nationale Daseinsberechtigung verloren gegangen, dann sind die Einzelnen in ihm leicht versucht, die menschliche Existenz als solche für sinnlos zu halten. Das Leben ist für sie nur eine Spielerei, um das Nichts, das im Hintergrund auf sie lauert, zu vergessen. Auch Israel reagierte in ganz ähnlicher Weise, als aus dem alten Königreich Davids eine kleine Provinz gewaltiger Kaiserreiche geworden war. Hören wir, was Job von den Menschen sagt : « ... jene, die im Lehmhaus wohnen, deren Fundament aus Erdenstaub besteht, die man schneller zertritt als eine Motte ... ohne daß jemand ihrer achtet[4] ». Oder etwa dieser Text von Qumran : « Aus Staub ist er geknetet, bestimmt dem Gewürm Speise zu sein, ... eine Handvoll Töpfererde, und dem Staube strebt er zu. »[5] In einer solchen Sicht wird jedes menschliche Unternehmen sinnlos, auch der Ehrgeiz der Riesenreiche, deren Füße aus brüchigem Ton bestehen und die Israel demütigen. Unwillkürlich denkt man hier an die Fabel vom Fuchs, der von den zu hoch hängenden Trauben sagt : « Sie sind noch zu grün. » Doch welches auch immer die unbewußten Motive dieser zerstörerischen Hellsichtigkeit sein mögen, Israel verharrt nicht darin. Wenn die Menschheit nur vergehender Schimmel der Erdkruste ist, so tritt umso deutlicher die einzig wahre Wirklichkeit hervor : Gott und die himmlische Schar der Engel.

Denn der Allerhöchste hat ja an die erste Stelle der Schöpfung nicht den Menschen gesetzt, wie dieser es in Zeiten eines behaglichen Optimismus etwa glauben möchte. Zuerst sind die Engel. Und sie

[4] Job 4, 19-20.
[5] 1 QS XI 21-22.

waren für die Juden dieser Zeit keine rosaroten oder himmelblauen verweiblichten Wesen, sondern vielmehr gewaltige Wesen aus Feuer [6], von einer verzehrenden Reinheit und Klarheit, die einzigen Wesen der Schöpfung, die Gott kennen und preisen und die vor Gottes Angesicht stehen dürfen. Das einzige Tun in der ganzen Schöpfung, das nicht ins Nichts zerfällt, ist der Gottesdienst der Engel, das inbrünstige Stehen dieser bewunderungswürdigen Kreaturen vor ihrem unaussprechlichen Meister.

In der Zeit nun, als diese Lehre sich entwickelte (vom 4. bis zum 2. Jahrh. v. Chr.), behauptet man, verborgen gehaltene Bücher in Israel gefunden zu haben, alte Offenbarungen der Engel an Henoch und Moses. In ihnen sei der Ritualkalender der Engel aufgezeichnet, d. h. ihre Feste, die sie seit der Erschaffung der Welt feiern [7]. So kann Israel von nun an sein liturgisches Jahr der Engelliturgie angleichen. Durch diese Gleichzeitigkeit ist das Tun der Menschen wenigstens an einem Ort der Welt sinnvoll, und der Hohepriester wird sowohl dem Gottesdienst im Tempel wie auch der Liturgie im Himmelreiche vorstehen, denn in Wirklichkeit sind die beiden ein einziger Gottesdienst [8]. Während die ganze Welt sich sinnlos in Schlamm vertut, hat Gott ein kleines, gedemütigtes Volk dazu ausersehen, sich seiner Berufung als Gefährten der Engel bewußt zu werden und in ihren ewigen Lobgesang miteinzustimmen.

Hier stehen wir also im vollen Gegensatz zum griechischen Humanismus. Der durch sein Nichts besessene Mensch kann sich ja nicht genügen. Sein Los wird erst dann sinnvoll, wenn er, aus Gnade, in einen Kosmos eingestellt wird, der selbstverständlich nur übermenschlich sein kann. Aus diesem Bewußtsein lebten die besten Söhne Israels, während die Priesteraristokratie eine kurze Zeit relativer politischer Entspannung dazu benutzte, das Volk Gottes in ein kleines griechisches Fürstentum umzuwandeln, und zu diesem Zwecke eben den unbequemen Ritualkalender abschaffte. Die Feste folgten also von nun an nicht mehr dem Rhythmus der Engelliturgie. Der Gottesdienst im Tempel sollte nur noch menschliches Kunstwerk sein, ohne sinnvollen Bezug zum Absoluten. Durch diesen frevelhaften Beschluß war der Tempel in Jerusalem entweiht, er verlor seine wesentliche Beziehung zum Tempel des Himmelreiches. Infolgedessen gab es für die « Frommen », den kleinen treuen

[6] Vgl. Dan. 10, 4-8 ; Apk. 10, 1-2.
[7] Vgl. Buch d. Jubiläen 2, 31 ; 6, 18.
[8] Vgl. Jub. 2, 21 ; 30, 18 ; 31, 14 ; 1 QSb IV 23-26.

Rest, nur noch eines : sich vom abtrünnigen Israel abzusondern, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Doch diese Absonderung hatte etwas Verkrampftes. Sie wurde inhaltlos und leer. Denn man hatte ihr die Lebensquelle abgeriegelt. Es galt ja als unumstößliches Dogma, daß Gott den Tempel in Jerusalem zum einzigen Kultort und zum einzigen Band zwischen Himmel und Erde bestimmt hatte. Er aber war in der Gewalt der Abtrünnigen.

« Und sie tasteten herum wie Blinde, zwanzig Jahre lang, bis ihnen Gott einen Lehrer der Gerechtigkeit sandte » [9], berichten uns alte Chroniken der Essener. Wer war dieser Lehrer ? Einer aus jener Priesteraristokratie von Jerusalem, die ohne jede Begeisterung und innere Anteilnahme über Glaubensgut und Volksgebräuche wachten. Ein Mann von hoher, traditioneller Kultur, gründlich eingeführt in das geistige Erbe, das indes auch er nur als etwas Überholtes, Veraltetes betrachten konnte. Denn es war doch zu klar, daß allein die griechische Kultur die Zukunft für sich hatte, daß nur sie auf ebenso diskrete wie abgestufte Weise den Bestrebungen eines jeden Menschenherzens zu entsprechen vermochte, wogegen die überspannte Verkrampfung nur noch versteifen mußte. Gewiß handelte es sich nicht darum, mit einem Schlag alle religiösen Traditionen der Nation aufzugeben. Wohl aber mußte eine Brücke zwischen dem zurückgebliebenen Volk und der Zukunft der Welt geschaffen werden, indem man die Herzen dieser Menschen aus ihrer Verhärtung löste und jeden Fanatismus ausrottete.

Unter welchen Einflüssen, durch welches Vorkommnis dieser intelligente Skeptiker von Gott bekehrt wurde, werden wir wohl nie erfahren. Doch ändert dieses erschütternde Ereignis nicht nur sein eigenes Leben. Es wurde ihm zum Unterpfand neuer Zuversicht für sein ganzes Volk. Jetzt nämlich kommt er zur Einsicht, daß es möglich ist, ein neues Israel aufzubauen, ein Israel der Bekehrten, wie sehr anderseits das jetzige Volk Israel seinem unvermeidlichen Niedergang entgegengeht, in den es von jenen hineingezogen worden ist, die seine geistigen Führer sein sollten. In diesem verkehrten Volke Israel gibt es nämlich zwei Menschentypen : die Söhne der Finsternis, von Gott gehaßt und dem Grabe geweiht, ohne jegliche Hoffnung ; und daneben die Söhne des Lichtes, die einstweilen noch auf Irrwegen wandeln [10]. Aber in ihnen schlummert gleich einem Samenkorn der Geist der Wahrheit und der

[9] CD I 9-11.
[10] 1 QS III 21-23 ; IV 19 ; CD III 17.

Treue, bis er durch Eingießung des bekehrenden Heiligen Geistes [11] zum Leben erwacht. Diese von Gott Auserwählten, jetzt noch in Finsternis gehüllt, werden einst das wahre Licht erkennen, wenn alle Bekehrten sich um die treuen Priester scharen [12], und sie werden Zeugnis ablegen vor dem abtrünnigen Volk [13].

Worin besteht nun die Umkehr ? In einer Richtungsänderung, d. h. die sich bekehrten, müssen das verderbte Volk Israel verlassen und sich zur Gemeinde der Bekehrten zusammenschließen. Die Bekehrung vollzieht sich also, wie schon bemerkt, in den beiden Bewegungen der Absonderung und der Vereinigung.

B. Betrachten wir zunächst den ersten Schritt : die *Absonderung*. Schon Bileam sah in Israel ein Volk, das « abseits wohnt » [14]. Und wirklich konnte Israel nur dann das Volk Gottes bleiben, wenn es sich gegen die anderen Völker vollkommen abschloß. Genau so muß sich das wiedergeborene Israel ganz von dem abtrünnigen Israel lossagen. Hier baut nun der Lehrer der Gerechtigkeit eine Verhaltensweise, die zunächst lediglich durch die äußeren Umstände bedingt war, zu einem System aus und macht eine Institution daraus. So hatten nämlich die Verfolgungen der Hohenpriesterschaft die wenigen Beharrlichen zunächst gezwungen, sich in die Wüste zurückzuziehen. Aber statt zu versuchen, die Verbindung später wiederherzustellen, bricht der Lehrer sie vollständig ab [15]. Die Stunde ist da, sich in die Festung zu flüchten [16], zu den Verirrten keinerlei Beziehung mehr zu haben [17], sondern die Söhne des Grabes in Ewigkeit zu hassen [18], aus Angst vor der gemeinsamen Strafe [19], falls man mit ihnen in äußerer oder innerer Gemeinschaft bliebe.

Jetzt also heißt es, in der Wüste die Wege des Herrn zu bereiten [20], denn das Gericht ist nahe. Aber wie sehr man auch nach dem Gericht dürstet, man darf es nicht erzwingen, indem man den heiligen Krieg der Endzeit vor der von Gott festgesetzten Stunde auslöst [21]. Noch heißt es, den Schlägen den Rücken hinzuhalten und die Demütigungen hinzunehmen [22], mit Sanftmut aller Roheit zu begegnen, in der Gewißheit, daß Gott die Rache bereitet [23], und daß, wer sich nicht selbst rächt, Gott zwingt, zu ihm zu stehen und so die Gerechtigkeit wiederherzustellen.

[11] 1 QS IV 21. [12] 1 QS V 2, 6. [13] 1 QS VIII 6.
[14] Num. 23, 9. [15] CD IV 11 ; VIII 16.
[16] CD IV 11-12 ; 1 QH VII 8-9. [17] 1 QS V 1, 10 ; VIII 13.
[18] 1 QS IX 21-22. [19] 1 QS V 14-15.
[20] 1 QS VIII 13-14 ; IX 19-20. [21] 1 QS X 19.
[22] 1 QS XI 1-2, ; IX 22-23. [23] 1 QS X 18.

Bald aber merken der Lehrer der Gerechtigkeit und die Glieder der Gemeinde, daß die Söhne der Finsternis mit ihrer « fünften Kolonne » bis in die eigene Gemeinschaft hineinreichen. Einzelne haben sich nur mit dem Munde bekehrt und glauben trotzdem auch weiterhin tun zu können, was ihnen gut scheint [24]. Keine Gemeinschaft kann ohne Regel und ohne Autorität leben. Sie aber sind die Urheber des schlechten Geistes, der die Gemeinschaft zu durchdringen beginnt. Sie diskutieren die Anordnungen oder akzeptieren sie nur heuchelnd, ohne mit dem Herzen dabei zu sein. Diese müssen ausgestoßen werden [25], denn sie haben bewiesen, daß sie Söhne des Verderbens sind und dem Reiche des Engels der Finsternis angehören [26]. Auch wird eine Probezeit von zwei Jahren [27] vor der endgültigen Zulassung zur Gemeinde einzuführen sein, um den Geist eines jeden prüfen zu können [28], damit man erkenne, ob Gott ihm den Geist der Wahrheit oder den Geist des Irrtums gab, m. a. W. ob er ein Erwählter oder Verdammter ist ; denn wie die Erfahrung zeigt, ist es unmöglich, diese beiden Geister auf den ersten Blick zu unterscheiden. Mit dieser Probezeit ist eine strenge Arkandisziplin verbunden [29]. Diese unterscheidet die für die Anfänger [30] bestimmte Unterweisung von jener, die den bereits erprobten Professen vorbehalten sein muß. Ja man erfindet sogar besondere Schriftarten [31], um das Geheimnis dieser esoterischen Lehren zu bewahren, denn das Wissen um die Geheimnisse soll jenen vorbehalten sein, die von Gott den Geist der Einsicht empfangen haben. Die Söhne des Lichtes werden von selbst zum Licht gelangen. Zur Bekehrung der Söhne der Finsternis braucht man nichts zu tun [32], denn sie sind dem Verderben geweiht und Gott haßt sie mit ewigem Haß. Auf diese Weise wenden sich also die Bekehrten vom verderbten Israel ab. – Aber was bindet sie nun untereinander, wie vereinen sie sich ?

C. Damit sind wir beim dritten Aspekt ihrer Auffassung von der Heiligkeit angelangt : die *Vereinigung*. – Der feierliche Eintritt in einen gemeinsamen Bund ist es, der diese Vereinigung der Bekehrten besiegelt. Dieser Bund wird aufgefaßt als eine individuelle vom Erwachsenen zu vollziehende Erneuerung des Bundes Mosis, den Israel einst verleugnete

[24] 1 QS II 11-14.
[25] 1 QS VII 17.
[26] 1 QS III 20-21.
[27] 1 QS VI 21.
[28] 1 QS VI 17 ; V 20-21.
[29] 1 QS IX 17 ; IV 6.
[30] 1 QSa I 6-7.
[31] Mehrere Geheimschriften sind in den Fragmenten der 4. Grotte von Qumran verwendet.
[32] 1 QS IX 20-21, 16.

und an dessen Verleugnung im übrigen jeder vor seiner Umkehr teilhatte. So lesen wir an einer typischen Stelle der Regel : « Jeder, der sich der Gemeinde anschließt, trete in den Bund Gottes ein vor den Augen aller Professen und verspreche unter Todesstrafe, sich zu bekehren zum Gesetze Mosis mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und alles zu halten, was Gott befohlen hat, und wie er es geoffenbart hat den Söhnen Sadoks, den Priestern, die über den Bund wachen und den Willen Gottes erforschen. » [33] « Söhne Sadoks » ist eine Ezechiel entliehene [34] mystische Bezeichnung der treuen Priester, welche die Gemeinde der Bekehrten leiten.

Es handelt sich also um eigentliche Ordensgelübde nach dem mosaischen Gesetze, so wie es die treue Priesterschaft in ihren Konstitutionen interpretierte. Auf die Frage aber, was diese Konstitutionen für ein Ziel verfolgen, kann es nur eine Antwort geben : Sie regeln das Leben einer echten, klösterlichen Gemeinschaft. Denn alles ist da, was dazu gehört : Verzicht auf Privatbesitz, hierarchischer Gehorsam, liturgisch geregelter Lebensstil und höchst wahrscheinlich sogar die Verpflichtung auf das Zölibat.

Natürlich ist es hier nicht unsere Aufgabe, diese typisch monastischen Grundelemente im einzelnen zu entfalten. Wir beschränken uns darauf, deren geistige Sinndeutung herauszuarbeiten. Und in dieser Perspektive wäre zu sagen, daß für die Essener das Gemeinschaftsleben zunächst einen aszetischen Wert hat. So heißt es in ihrer Regel : « Es geht darum, miteinander die Wahrheit zu erfüllen in rechter Unterwerfung, in gütiger Liebe, in Bescheidenheit auf allen Wegen ... m. a. W. in der Gemeinschaft die 'Vorhaut' der Begierde zu beschneiden. » [35] Aber diese Aszese greift unmittelbar in den religiösen, ja sogar mystischen Raum, wie eine andere Regelstelle es bezeugt : « (in der Gründung unserer Kommunität) hat sich der Heilige Geist selbst ein Werk geschaffen und auf den ewigen Treuedienst verpflichtet, zu einer wirksameren Sühne als jene es ist, die durch das Fleisch der Brandopfer und das Fett der Schlachttiere geschieht. Die Opfergabe der Lippen (d. h. das Gebet) wird uns anstelle der wohlriechenden Opfer zur Rechtfertigung führen, und eine vollkommene Lebensführung bedeutet für die Versöhnung mindestens soviel wie die (erwähnten) freiwilligen Opfergaben. » [36] So wird hier das ganze Ritual des jetzt entweihten Tempels von Jerusalem ersetzt und überboten durch das bloße Dasein

[33] 1 QS V 7-9.
[34] Vgl. Ez. 44, 15.
[35] 1 QS V 3-5.
[36] 1 QS IX 3-5.

dieser betenden, heiligen Gemeinde, wie in der Fortsetzung des obigen Textes klar hervortritt : « Zu dieser Zeit sollen sich die Mitglieder der Gemeinde absondern als heiliges Haus für Aaron, um eine Gemeinschaft des Allerheiligsten zu bilden und ein Haus der Einigung für Israel, d. h. für jene, die in Vollkommenheit wandeln. » [37] Dies ist also das neue Israel der Vollkommenen, das nicht nur als geistiges Opfer anstelle der blutigen Opfergaben tritt, sondern auch das neue Heiligtum bildet, ein Haus, aus lebendigen Steinen gebaut und Gott geweiht.

Aber was macht letztlich aus dieser Gemeinde, dem neuen Israel, einen geweihten Tempel ? Ist es einfach die gemeinsame Aszese, die eine so große Heiligung auszustrahlen vermag ? Nein, denn Menschliches kann ja nur Menschliches schaffen. Und wenn wir in unserem Falle vor einer heiligen Wirklichkeit stehen, « so nur deshalb, weil die heiligen Engel an dieser Gemeinschaft teilhaben » [38], Die ganze menschliche Heiligkeit ist eben bloß Teilnahme an jener der Heiligen schlechthin, der Engel. Mit dem essenischen Hymnendichter können wir sagen, daß allein aus Gnade « Gott über dem Staub den Geist ausgegossen hat ..., damit man sich mit den Söhnen des Himmels vereinen könne ». [39] Eine genauere Erklärung der gleichen Lehre ist folgende Stelle : « Ich weiß, daß es eine Hoffnung gibt für den, den Du aus Staub gebildet hast für die ewige Gemeinde. Denn den verkehrten Geist hast Du gereinigt von vieler Sünde, damit er sich in die Heerschar der Heiligen einreihen könne und eingehen in die Gemeinschaft der Himmelssöhne ... um Deinen Namen in gemeinsamem Jubel zu preisen. » [40] Solche und viele andere ähnliche Texte finden sich des öftern [41], und alle umschreiben das Ideal der Essener, das wohl am treffendsten zum Ausdruck gebracht werden kann durch das Leitmotiv : « eintreten in die Gemeinschaft der Engel ». Von daher werden alle Forderungen der Reinheit begründet, dies ist das Tor zur Hoffnung. Denn nur die enge Gemeinschaft mit den Engeln ermöglicht uns eine Teilnahme am Lobpreis Gottes, diesem höchsten, vornehmsten Werk der Kreatur. In der Tat ist ja dieser Lobgesang die edelste, feinste Gottesschöpfung. So heißt es in einer Hymne : « Du hast den Atem geschaffen, der die Zunge streift, zuvor schon weißt Du, wie er sich ausdrückt. Du hast die Frucht der Lippen geformt, ehe sie da waren. Du hast die Melodie der Worte gezeichnet, in Takt setztest

[37] 1 QS IX 5-6. [38] 1 QSa II 8-9.
[39] 1 QH f 2, 9-10. [40] 1 QH III 20-23.
[41] Vgl. 1 QSb IV 25-26 ; III 6 ; 1 QH VI 12-13 ; XI 10-14 ; 1 QS XI 7-8.

Du die sich äußernde Stimme. Du hast dem Tone einen verborgenen Sinn gegeben und die Vielheit der Stimmen zur Harmonie geeint, damit man Deinen Ruhm verkünden und von den Großtaten in all Deinen Werken der Treue erzählen kann ... auf daß Dein Name aus dem Munde aller gelobt werde. »[42] Von nun an sehnt sich der Bekehrte nur nach dem einen : « Immer in der Gegenwart Gottes zu stehen »[43]. Gottes mächtige Barmherzigkeit, die ihn einer so hohen Berufung würdigte, läßt ihn jubelnd ausrufen : « In Gebilden aus Erde hast Du Deine Macht aufs gewaltigste gezeigt ... Wer bin ich denn, daß Du das Geheimnis Deiner Treue mir offenbartest, ... und daß Du meine Lippen beschnittest an diesem Ort des Jubels, damit ich die Fülle Deiner Gnade besinge ... immerfort werde ich Deinen Namen preisen ... und am Überfluß Deiner Güte wird meine Seele sich ergötzen. »[44] Um die Zitate aus den Hymnen von Qumran zu beschließen, sei hier noch ein Text angebracht, der uns zeigt, wie man sich dort die Glückseligkeit nach dem letzten Gerichte vorstellte : « Aus dem Munde aller Geschöpfe sei Dein Name gepriesen auf ewige Zeiten ... daß es nicht mehr Kummer und Seufzer gebe ... daß aber Deine Wahrheit aufleuchte zum ewigen Ruhm und zum Glück ohne Ende. »[45]

Nun sind wir auch in der Lage, die allzu schematische Formel vom essenischen Wege zur Heiligkeit : « umkehren, sich absondern, sich vereinen » inhaltlich etwas näher zu bestimmen. Zunächst einmal bedeutet nämlich diese Umkehr nichts anderes, als daß man die Gnade der Bekehrung aufzunehmen gewillt ist in einem Versprechen, das mosische Gesetz gemäß den Gebräuchen der essenischen Gemeinde treu zu beobachten. Zweitens muß man sich von Israel und dem entweihten Tempel lossagen, um miteinander eine Tempelgemeinde zu bilden, die inmitten des Reiches der Gottlosigkeit bis zur Erfüllung der Zeiten eine Burg der Treue sein soll. Drittens vereinen sich die Bekehrten von nun an in reinigender Aszese mit den Engeln, die die wahren Diener des göttlichen Kultes sind, zu einer ewigen Lobgemeinschaft.

Essenische und christliche Heiligkeit

Unter diesen drei Gesichtspunkten soll nun hier gezeigt werden, inwiefern die Botschaft von Qumran eine providentielle Vorbereitung auf das Evangelium gewesen ist, aber ebenso, wie uns die Botschaft

[42] 1 QH I 27-31. [43] 1 QH XI 16-17.
[44] 1 QH XI 3-7. [45] 1 QH XI 24-27.

Jesu eine absolut neue Art der Heiligkeit geoffenbart hat. Dabei wollen wir diesmal im Gegensatz zur bisherigen induktiven Methode nicht vom Peripherischen aus zum Zentrum vorstoßen, also nicht von mehr sekundären Momenten ausgehen, sondern umgekehrt sogleich das Wesentliche in der Heiligkeit von Qumran mit dem vergleichen, was zum Wesen der Heiligkeit des Evangeliums gehört. Sodann sollen die Folgerungen untersucht werden, die sich aus diesen beiden Auffassungen von den Voraussetzungen aller Heiligkeit ergeben. Wir gehen also jetzt in umgekehrter Reihenfolge vor : Vereinigung, Absonderung, Umkehr.

A. *Vereinigung.* – Die essenische Heiligkeit hat ihren Ursprung in der Teilnahme an der Heiligkeit der Engel und ist mit ihr wesentlich identisch. Sie besteht in einem geistigen Kult Gottes, der in einem ekstatischen Lobpreis gipfelt. Es handelt sich kurz gesagt darum, « Diener mit *den* Dienern » (den Engeln) zu werden. Schon die Essener, oder jedenfalls ihre Gründer, ahnen, daß das « Reich Gottes nicht von dieser Welt ist », daß es sich nicht darum handelt, die heidnischen Reiche durch ein Reich des wahren Gottes zu ersetzen, das politisch durch Israel verwaltet würde. Die Endzeit bringt eine geistige und himmlische Wirklichkeit. Um mit Bildern aus den essenischen Hymnen zu sprechen : Die Gemeinde ist ein Mutterleib [46], der den Engeln Gefährten gebiert, sie ist eine Pflanzschule [47], in der die Bekehrten ausgesät werden, bis sie einst unter die Engel aufgenommen werden können. Es handelt sich nicht so sehr darum, den Lauf dieser Welt zu ändern, als vielmehr darum, in die andere Welt zu gelangen. Hier haben wir eine neue Perspektive, die den Auffassungen des populären Judentums dieser Zeit, wie sie im späteren politischen Fanatismus der Zeloten wieder in Erscheinung treten, schlechthin überlegen ist.

Auch für Jesus « ist das Reich nicht von dieser Welt » [48], die Heiligkeit ist wesentlich eine Wirklichkeit geistiger Art. Ist es aber darum auch das gleiche Gottesreich, die gleiche Heiligkeit ? Der radikale Unterschied dürfte wohl darin liegen, daß Jesus uns die Möglichkeit eröffnet, nicht « Diener mit den Dienern », Gefährten der Engel zu werden, sondern « Söhne im Sohn », d. h. Glieder des Gottmenschen, der uns in sein eigenes Leben hineinnimmt ... Gerade davon hatte man aber in Qumran auch nicht die geringste Ahnung, nämlich daß Gottes persönliche Heiligkeit und nicht jene der Engel das Maß unserer menschlichen Heiligkeit werden sollte : « Seid vollkommen, wie Euer Vater im Him-

[46] 1 QH 3, 7-11. [47] 1 QH et 1 QS passim. [48] Joh. 18, 36.

mel vollkommen ist. »[49] Ein gewisses Vorgefühl davon ließe sich eher bei Osee, Jeremias, oder auch im letzten Teil des Buches Isaias finden, und es scheint, daß der übertriebene Engelkult von Qumran die Anhänger von dieser Sicht geradezu abgelenkt hat, indem man hier den Engeln gleich sein wollte statt Gott ähnlich zu werden. Jesus aber kommt und bietet den Menschen an, von der Heiligkeit Gottes selbst zu leben, und darum ist die Mitte seiner Botschaft die Offenbarung des Namens seines Vaters [50]. Er offenbart seinen Jüngern, wer Gott ist, denn so müssen ja auch sie sein. Und der Liebesjünger faßt das Innerste der Lehre seines Meisters in einem Wort zusammen : « Gott ist die Liebe » [51]. Und da Gott die Liebe ist, erlangen die Menschen Gottes eigene Vollkommenheit nur, indem sie selbst Liebe werden, und sie werden nur dann wirklich aus der Liebe leben, wenn sie teilhaben an der wesenhaften Liebe, die Gott ist. Ist nun aber nicht gerade dies der Wesenskern des Christentums, des christlichen Daseins ?

Übrigens liegt schon in der Tatsache, daß « Liebe » das am meisten mißbrauchte Wort ist, ein genügender Beweis dafür, daß die Menschheit in der Liebe die wesentliche Realität erblickt. Heißt sein Leben erfüllen denn nicht, es in und aus wahrer echter Liebe gelebt zu haben ..., während alles andere doch nur Ersatz ist ? Jesus nimmt uns also in Gottes Wirklichkeit hinein, indem Er uns mit der wesenhaften Liebe erfüllt. Und dies ist eben das Fundament christlicher Heiligkeit. – Wie sich nun aber gleich zeigen wird, sind die Folgerungen, die sich aus dieser geistigen Umwälzung für die Heiligkeit ergeben, von sehr großer Wichtigkeit.

B. *Absonderung.* – Um sich mit den Heiligen, den Engeln, vereinigen zu können, muß man sich von den Unreinen lossagen, die vom Geist der Finsternis besessen, von Gott gehaßt und der Verdammnis verfallen sind. Die essenische Gemeinde als verborgener Garten [52], als Burg [53] der Bekehrten, unterscheidet sich stark von der christlichen Gemeinde, die bis zum Ende der Zeiten zusammen mit dem Unkraut wächst [54], die als Sauerteig die ganze Masse in die Höhe heben soll [55]. Die Essener hätten sich nie vorstellen können, daß Gott so Unerhörtes wie die Inkarnation vollziehen könnte, daß Er selber hinabstiege in den menschlichen Sumpf. Undenkbar für sie, daß trotz der 99 folgsamen Schafe das Schicksal des einen hundertsten dem Hirten so sehr am Herzen liegen könnte, daß er den Tempel des Himmelreiches, den Lobgesang der Engel und Heiligen

[49] Mt. 5, 48. [50] Joh. 17, 6. 26. [51] 1 Joh. 4, 8. 16.
[52] 1 QH VIII 6. [53] 1 QH VI 25-28.
[54] Mt. 13, 29-30. [55] Mt. 13, 33.

verläßt, um selber auf den Wegen dieser Erde umherzuirren und den verlorenen Teil seiner Herde zu suchen [56]. Auch führte eine zu absolute Auffassung von der Prädestination und ein im Grunde zu menschlicher Rigorismus die Essener dazu, einen Teil der Menschheit – die Mehrzahl – als von Gott gehaßt und aller Hoffnung beraubt zu betrachten. Jesus dagegen offenbarte, daß alle berufen seien [57], und zwar auch dann, wenn viele diesem Anruf gegenüber stumm und untreu bleiben. Während sich der Essener absondert, um rein zu bleiben, muß der Christ, der die geheimen Ratschlüsse Gottes kennt, in jeder einzelnen Zelle der Menschheit gegenwärtig sein [58], um überall von der unbegrenzten und immer aufnahmebereiten Liebe des Vaters im Himmel Zeugnis abzulegen. Gerade dann stellt sich ja Jesus immer wieder bloß, wenn Er mit jenen umgeht, die der Tradition zufolge als unrein gelten : Zöllner [59], Samaritaner [60], Dirnen [61]. Gewiß ist der Mensch frei, Gott aufzunehmen oder abzuweisen, gerettet oder verdammt zu werden. Es wäre also auch nicht richtig in einen schläfrigen Quietismus zu fallen. Trotzdem hat nicht die öffentliche Meinung darüber zu urteilen, wer gerettet und wer verdammt ist, indem man auf törichte Art die einen beweihräuchert und die andern in Verzweiflung stürzt. Will der Christ ein echter Sohn seines Vaters im Himmel sein, so muß er wie sein Vater sein Herz weit offen halten und erfüllt sein von einem tiefen Verlangen, alle zu lieben ohne jede Einschränkung, ohne Verachtung und Ressentiment. Ja er muß geduldig sein selbst jenen gegenüber, die sich seiner Liebe erwehren. Ist es denn nicht eines der tiefsten Geheimnisse des göttlichen Heilsplanes, daß Gott sich der Menschenherzen bedient, um durch sie andern Menschen Seine Liebe zu offenbaren ?

Dieser grundlegende Unterschied in der Heilsoffenheit darf uns nun freilich die Tatsache nicht übersehen lassen, daß die Essener gerade in der Bruderliebe sehr weit fortgeschritten waren. Mit ihrer Lehre von der Tempelgemeinschaft mochten sie wohl in etwa schon begriffen haben, daß da wo zwei oder drei im Namen Gottes vereint sind [62], Er auf wirklichere Weise gegenwärtig ist als in irgendwelchen Gebäuden aus Steinen. Sie hatten klar erkannt, daß das Gemeinschaftsleben die wertvollste Aszese ist, und daß die Brudergemeinschaft vor Gott größeren Wert

[56] Lk. 15, 4-7.
[57] Mt. 18, 14 ; 11, 28 ; Lk. 16, 16.
[58] 1 Kor. 9, 20-22.
[59] Lk. 19, 7. [60] Joh. 4, 9.
[61] Lk. 7, 39. [62] Mt. 18, 20.

hat als das Fett von Widdern und Böcken. Aber durch ihr Beharren auf der Gemeinschaft mit den Engeln haben sie ihre Gemeinde gleichsam mit einer Mauer abgeschlossen. So wenig wie der ältere Bruder des verlorenen Sohnes konnten sie verstehen, was in den Augen der Menschen Ungerechtigkeit ist, daß nämlich Gott mit der zärtlichen Liebe seiner Auserwählung gerade die Sünder umgibt [63].

C. *Umkehr.* – War diese Umkehr nicht doch an der Wurzel ihrer Gotteserfahrungen ? Haben sie nicht alle durch Gottes zuvorkommende Gnade sich vom Irrweg abgewandt ? Ja, und daher auch ihre typische Reaktion von Bekehrten, die zu schnell verbrennen, was sie zuvor angebetet haben ... vielleicht um sich selbst umso sicherer davon zu überzeugen, daß sie jetzt anbeten, was sie zuvor verbrannt haben. Nur indem sie alle Brücken, die sie mit dem ungetreuen Israel verbanden, abbrechen, fühlen sie sich sicher in ihrer immer noch gebrechlichen Treue. Gewiß, es ist die Gnade Gottes, die sie bekehrte, und sie danken es Ihm mit rührenden Gefühlen. Man kann sogar sagen, daß die Essener von Lob und Dank leben. Indes gleicht ihr Danksagen eben doch allzusehr dem des Pharisäers der Parabel : « Dank sei Dir Gott, da Du mich dem Lose der Sünder entrissest und mich zum Gefährten der Himmelssöhne machtest. » Sie glauben ein wenig zu schnell, daß bereits ein Wesensunterschied bestehe zwischen ihnen, den Auserwählten, und der übrigen Menschheit. Sie haben die Mentalität der Reichen im Geiste, die da glauben, daß Gott von ihnen nur noch die treue Verwaltung des geistigen Kapitals, das er ihnen schenkte, fordern werde. Und doch gehört das Gottesreich den Armen, jenen nämlich, die den Geist der Armut haben. Gott will, daß wir immer stärker nach dem dürsten, was Er uns noch vorbehält, und nicht daß wir nur Dank sagen für das schon Erhaltene. Das lebendige Wasser löscht jeden anderen Durst im Herzen jener, die von ihm gekostet haben [64]. Aber es weckt auch einen neuen Durst, der immer tiefer geht und die Seele weitet zum Empfang jener unendlichen Gabe, die Gott für sie bereithält. In diesem Sinne sind selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit [65], nicht aber jene, die sich schon gerechtfertigt glauben. Denn die Gerechtigkeit, welche Gott den Menschen schenken will, steht in unendlichem Abstand über jeder Gemeinschaft mit den Engeln, überragt alles, was das Menschenherz ahnen kann [66], denn es ist Gottes Gerechtigkeit selbst.

[63] Mt. 20, 12 ; Lk. 15, 29-30.
[64] Joh. 4, 14 ; 6, 35.
[65] Mt. 5, 6.
[66] 1 Kor. 2, 9.

Fassen wir nun unseren Vergleich zwischen Essenertum und Christentum zusammen. Die Essener haben sehr wohl verstanden,

1. daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist,
2. daß man in dieses Reich nur durch eine zweite Geburt gelangt, die Umkehr,
3. daß es hier auf Erden die Bruderliebe ist, welche in Wahrheit die Gemeinschaft der Auserwählten zum lebendigen Tempel Gottes aufbaut.

In diesen drei wichtigen Punkten der Lehre von Qumran kündigt sich Jesu Botschaft an. Jesus selber aber bringt eine neue, unerhörte Botschaft : Gott ist die Liebe, und er kommt, diese Liebe allen Menschen anzubieten, damit sie aus ihr leben und so teilhaben an der Heiligkeit Gottes selbst. In dieser Voraussetzung bedeutet das Wort Heiligkeit nicht mehr in erster Linie Reinheit und Absonderung, sondern ein immer stärkeres Dürsten nach Gottes Gabe und einen leuchtenden Beweis für diese der ganzen Menschheit geschenkte Gnade.

Barnabas Steiert osb

Pius XII. und das Studium der Heiligen Schrift

Als wenige Monate nach der Wahl Pius XII. der zweite Weltkrieg ausbrach und sich als langer Erschöpfungskrieg abzuzeichnen begann, stand die diplomatische Tätigkeit des Friedenspapstes so vor aller Augen, daß, besonders bei den Wirren, die Italien und Rom heimsuchten, seine Arbeit zum inneren Ausbau der Kirche weniger beachtet wurde. Und doch hat die überragende Führung des Heiligen Vaters mit seiner außergewöhnlichen Arbeitskraft auf allen Gebieten durchgegriffen und die Zeitfragen behandelt und gelöst.

Unter den modernen theologischen Problemen stand seit Jahrzehnten jenes der Schriftauslegung besonders unter Berücksichtigung der Ergebnisse der außerbiblischen Forschungen stark im Vordergrund. Wenn in den ersten Zeiten gegenüber dem offenbarungsfeindlichen Rationalismus vor allem die Abwehr sich als nötig erwies, so stellte sich doch auch bald innerkirchlich die Frage, wie weit infolge der modernen Kenntnisse überlieferte Auslegungen der heiligen Texte neueren Auffassungen weichen dürften und könnten.

Pius XII., der von der diplomatischen Laufbahn her das oberste Hirtenamt antrat, sah sich in der Bibelfrage in schwierigen Zeiten vor entscheidende Aufgaben gestellt. Er war aber darauf nicht unvorbereitet. Wie ein enger Mitarbeiter des verstorbenen Papstes zu berichten weiß [1], lag eine angestammte, persönliche Hochschätzung und Verehrung gegenüber der Heiligen Schrift seinem Eingreifen zugrunde, die von der Bevorzugung des streng wörtlichen Sinnes und der Überzeugung der pastorellen Kraft des Wortes Gottes getragen waren. Schon der häufige

[1] Vgl. A. Bea SJ: Pio XII di s. m. e la Sacra Scrittura. Bibl 40 (1959) 1 ff.

Umgang mit der Schrift mußte den Heiligen Vater mit den biblischen Problemen vertraut gemacht haben, und die bewunderungswürdige Einfühlungsgabe, die ihm für alle Gebiete eigen war, erlaubte ihm, rasch und sicher als oberster Lehrer auch in den Schriftfragen der dankbaren Kirche den richtigen Weg zu zeigen.

I.

Die ersten Vernehmlassungen

Nachdem Dolindo Ruotolo mit seiner Kampfschrift gegen die kritisch-wissenschaftliche Exegese an der römischen Kurie und bei den Bischöfen Italiens Sturm gelaufen war, erschien am 20. August 1941 ein Brief der Bibelkommission an die Bischöfe Italiens, der die modernen Methoden eindeutig in Schutz nahm und ihre Berechtigung darlegte.

Eine Antwort vom 22. August 1943 von der gleichen Instanz lockerte die herkömmliche, strenge Bindung an die Vulgata auch in der liturgischen Verkündigung.

Pius XII. hatte beide Dokumente persönlich eingesehen und approbiert. Wir brauchen uns aber nicht weiter darauf einzulassen, da die hier gleichsam vorweggenommene Richtung in der Enzyklika « Divino afflante Spiritu » ihren klassischen Ausdruck erhalten sollte.

II.

Die Enzyklika « Divino afflante Spiritu » vom 30. September 1943

Trotz des Krieges, der Italien immer offensichtlicher bedrohte, war es möglich geworden, auf das Jubeljahr der Enzyklika « Providentissimus Deus » ein neues Rundschreiben über die Schrift und ihr Studium der auch darin oft entzweiten Welt und Kirche zu schenken.

Erster Teil : Der einleitende, geschichtliche Überblick läßt uns wohl am besten erkennen, was schon getan worden war und wo Pius XII. erneuernd eingriff.

Das Tridentinum hatte den Kanon erneut definitiv festgelegt, das Vatikanum die Inspiration genauer umschrieben und die Inerranz auf alle Aussagen der Schrift bezogen. Diese dogmatische Grundlage war durch Leo XIII. näherhin erklärt und in verschiedenen späteren Vernehmlassungen Roms immer wieder neu eingeschärft worden. Pius XII.

konnte aber auch auf eine reiche Forscherarbeit und ihre Organisation in der Kirche zurückblicken. Er erwähnt mit verdientem Lob die Bibelschulen in Jerusalem und Rom und das Vulgata-Institut von St. Hieronymus. Die so geschaffenen Gelegenheiten für eine spezielle biblische Ausbildung mit der Möglichkeit, auch eigene akademische Grade zu erwerben, wurde für die zukünftigen Lehrer der Exegese obligat erklärt, was sich auf die Seminarien und Universitäten nur sehr vorteilhaft auswirken konnte. Im Schoße des heiligen Offiziums war auch die Bibelkommission geschaffen worden, die das Studium der Schrift in der Kirche fördern und überwachen sollte und der es auch zusteht, akademische Examina abzunehmen und Grade zu verleihen.

Für die weitere Verbreitung der Schrift war auch die Sodalität des heiligen Hieronymus entstanden, die in den Bibelbewegungen der verschiedenen Länder Schule machte, um die Kenntnis der Schrift auch unter das Volk zu tragen.

Es war nun die Absicht der Enzyklika, diesen gewaltigen Aufschwung des Bibelstudiums auf allen Stufen in gewissem Sinn zu regulieren, sicher zu leiten und zu fördern.

Zweiter Teil: Wer zwischen den beiden Kriegen – es war damals auch die Nachkriegszeit des Modernismus – exegetischen Studien oblag, der bekam die Unsicherheit oft zu spüren, in der man sich bewegen mußte. Lehrer und Schüler suchten nach einem Standort zwischen einer oft unbesehen überlieferten Wörtlichkeit und der meist übertriebenen Kritik, die alles in Frage stellte.

Die sehr breiten Ausführungen der Enzyklika beharren gewiß auf dem dogmatischen Standpunkt der Inspiration und Inerranz, auf der Notwendigkeit der Väterexegese, in der aber die Einstimmigkeit doch eher selten erreicht ist. Sie erinnern an die Analogie des Glaubens und vor allem an die Autorität des Lehramtes, das sich immer die Führung und die Entscheidung auch in biblischen Fragen vorbehält.

Vor allem aber wendet sich Pius XII. der Neuheit in der wissenschaftlichen Forschung zu, die in den vorgezeichneten, unumstößlichen Rahmen eingebaut werden soll und muß.

Die Archeologie, deren erste Entdeckungen oft gegen die Bibel ausgespielt wurden, wird von Pius XII. so geadelt, daß er in ihr ein providentielles Mittel zum Fortschritt in unserer Kenntnis der Heiligen Schrift sieht. Die Laien, die auf diesem Gebiete arbeiten, werden belobigt und ermuntert und ihre Anstrengungen als Vorbereitung und Dienst an der Bibel gewertet. Es wäre kaum möglich, mit mehr Ehrung eine an sich

neutrale Wissenschaft – deren Seitensprünge verziehen und vergessen sind – in den religiösen Bereich einzubeziehen.

Wenn auch alle alten Funde Beiträge zur besseren Kenntnis der Bibel leisten, so weist Pius XII. besonders auf *die literarische Seite* der Entdeckungen hin. Die richtige Einschätzung der alten Schreibweise mit ihrer Eigenart und besonders die Beachtung der literarischen Gattung erlauben, die heiligen Texte aus der Umwelt heraus so zu verstehen, daß viele ihrer Schwierigkeiten ausgeschaltet werden.

Die äußeren Hilfsmittel, so betont der Papst mit Recht, würden aber nur in beschränktem Maße zur Vertiefung der Schrift beitragen, wenn diese nicht von innen her auch neu erforscht würde. Dabei verweist Pius XII. sehr nachdrücklich auf *die Urtexte* mit ihrer größeren Autorität und in Sonderheit auf das Studium der hebräischen Sprache. Ohne deren Kenntnis, so heißt es, kann dem Exegeten der Vorwurf von Oberflächlichkeit und Fahrlässigkeit nicht erspart werden.

Nur auf Grund des Urtextes kann auch *die Textkritik*, der ebenfalls das Wort gesprochen wird, die in der Überlieferung der Texte eingeschlichenen Fehler verbessern, und es wird der Wunsch geäußert, daß doch bald auch katholische kritische Ausgaben erscheinen.

Mit der vermehrten Heranziehung der Urtexte, ja mit der Rückkehr zu ihnen stellt sich, namentlich für Kreise, die sich noch immer daran klammerten, die Frage über den Wert der *Vulgata*. Pius XII. erinnert daran, daß ihre Authentizität eher juristischer als kritischer Art ist und daß der Wunsch nach einer besseren Ausgabe schon die Väter von Trient beseelte. In gleicher Weise soll die Vulgata auch nicht verhindern, vom Urtext her Übersetzungen in die modernen Sprachen zu verfertigen, wie denn auch schon bestehende belobigend anerkannt werden.

Der ganze gelehrte Aufwand der erwähnten Wissenschaften darf aber nach der ernsten Anweisung des Heiligen Vaters nur auf den einen und ersten Zweck aller Auslegung ausgerichtet sein, auf *die Erforschung des wörtlichen Sinnes*. Er muß nach den bewährten Gesetzen der Hermeneutik gesucht werden, und von ihm aus muß sowohl das theologische Lehrgebäude errichtet als auch die Unterweisung des Volkes durchgeführt werden. Man erkennt hier die Anspielung auf den oft erwähnten Konflikt zwischen Dogmatik und Exegese, wie wenn den beiden verschiedene Interpretationen zugrunde liegen müßten. Für den Heiligen Vater ist es unzweifelhaft, daß die richtige Exegese allein Grundlage für die Dogmatik und die Theologie überhaupt sein kann.

Diese klare Anweisung wird noch erhärtet durch *die Ablehnung des*

sogenannten geistigen Sinnes, den wir auch *Akkommodation* nennen könnten. Hier ist große Zurückhaltung am Platz, weil das Wort Gottes sonst ins Subjektive abgebogen wird.

Ganz anders aber ist der theologisch begründete *typische Sinn* zu werten, der vom Geiste Gottes beabsichtigt ist.

Nach der Darlegung der Sachlage wird es dem Heiligen Vater auch möglich, *positive Richtlinien* für die moderne Exegese – die auch heute noch viele Probleme kennt – zu geben. Ganz allgemein muß die menschliche Seite der Schrift in der Erforschung stark berücksichtigt werden, weil sich der Gedanke Gottes durch den Menschen den Weg zu uns gesucht hat. *Die literarische Gattung* im besonderen und vor allem *die alte Geschichtsschreibung* müssen näher umrissen werden, damit die Wahrheit der Aussagen ungetrübt zu Tage treten kann.

Endlich weist der Heilige Vater darauf hin, daß, wenn viele Probleme gelöst sind, andere noch bleiben, die zum *Weiterforschen* anregen sollen. Es ist tröstlich, daß Pius XII. gerade jene, die zu neuen Lösungen vorstoßen, mit väterlicher Liebe vor unüberlegten und oft ungerechten Angriffen schützt und zum wahren Fortschritt ermuntert.

Es ist auch bezeichnend, daß Pius XII. ernst auffordert, die Bibel wieder mehr *vor das Volk* zu tragen, und daß er vor allem an den exegetischen Unterricht in den Seminarien die strengsten Anforderungen stellt. Von dort her wird ja der Segen der Schrift am nachhaltigsten auf das Volk übergehen.

So ist « Divino afflante Spiritu » zur « Magna Charta » der modernen katholischen Exegese geworden.

III.

Das Psalterium pianum

Als die Enzyklika « Divino afflante Spiritu » erschien, war es noch treu gehütetes Geheimnis, daß im Bibelinstitut zu Rom eine neue lateinische Psalmenübersetzung schon fast fertig ausgearbeitet vorlag, die am 24. März 1944 veröffentlicht wurde.

Das neue lateinische Psalterium, als dessen Initiant und Verfechter Pius XII. immer klarer bekannt wurde, verfolgte vor allem das pastorelle Ziel, das Breviergebet dem Priester zugänglicher zu machen, wie denn auch das Motu proprio « In cotidianis precibus » es schon durch seinen Namen andeutet.

Das Werk kann aber auch von der exegetisch-sprachlichen Seite her geprüft werden und dürfte gerade in seiner Neuheit als erste Anwendung der Grundsätze von « Divino afflante Spiritu » am besten zu würdigen sein.

Der neuen Version liegt der hebräische Text in kritischer Überarbeitung zugrunde. 508 mal, wovon 275 mal auf Grund der Septuaginta, ist von der masoretischen Fassung abgewichen worden. Die Konjekturalkritik, das « enfant terrible » vergangener Jahrzehnte, hat in 129 Änderungen wohl noch zu stark nachgewirkt. Die Interpretation des Textes lehnt sich an die neuesten Forschungen aus allen Lagern an. Ganz nachhaltig dürfte die übrigens einmalige Übersetzung von Martin Buber beraten worden sein. Die Sprache der Übersetzung, über die am meisten geschrieben und kritisiert wurde, lehnt sich bewußt an den Klassizismus an, indem 30 % der Wörter der Vulgata unter diesem Gesichtspunkt geändert wurden.

Es scheint offensichtlich, daß dieses Probestück, wenn man es so nennen darf, von vielen, namentlich traditionell eingestellten Kreisen abgelehnt wurde. Es wäre aber falsch, darin eine Mißbilligung der exegetischen Grundsätze der Enzyklika zu erblicken. Das Sprachgewand allein – das immer Geschmacksache bleiben wird – erregte Befremden und Zurückhaltung.

Das Pianum ist aber ein erster, sicher noch weiter zu überprüfender Schritt zur Verwirklichung einer modernen, authentischen Bibelausgabe, in der die Errungenschaften der Wissenschaft diskret zur Geltung kommen sollen.

IV.

Ergänzungen und Erläuterungen nach « Divino afflante Spiritu »

« Divino afflante Spiritu » war als ein von höchster Stelle befreiendes Wort in der Kirche aufgenommen worden. Es schien aber, daß einzelne daraus zu weitgehende Folgerungen zogen.

In einem Brief an Kardinal Suhard von Paris unter dem Datum vom 16. Januar 1948 nimmt die Bibelkommission erneut Stellung zur Frage der Quellen und der Abfassungszeit des Pentateuchs sowie zu den ersten elf Kapiteln der Genesis, um gegen eine Verflüchtigung des Inhaltes an die überlieferten Richtlinien zu erinnern. Ein geschichtlicher Hintergrund darf diesen Berichten nicht abgesprochen werden.

Am 13. Mai 1950 erging auch ein sehr detailliertes Schreiben an alle Ortsordinarien, Ordensobern, Seminarleiter und Lehrer der Heiligen Schrift, um die Richtlinien der Enzyklika noch mehr zu klären und ihre praktische Anwendung zu sichern.

Am 12. August 1950, sieben Jahre nach der Enzyklika, sah sich Pius XII. veranlaßt, im Rundschreiben « Humani generis » erneut biblische Fragen zu behandeln. Vor allem schärfte er – gegen gewisse Tendenzen – die Autorität der Kirche wieder ein, die von allen beachtet werden muß. Wiederum fühlt sich der Papst gedrängt, die dogmatischen Grundlagen der Schrift autoritativ in Erinnerung zu rufen und zu betonen, daß der wörtliche Sinn keine Ausflucht zu einer irgendwie geistigen oder geistreichen Verkehrung duldet. Auch die vielbesprochenen Grundwahrheiten der Genesis sollen nicht angegriffen werden. Im Evolutionismus, der für die Entstehung des Leibes zwar in Frage kommen kann, ist nichtsdestoweniger Zurückhaltung am Platze, die Einheit des Menschengeschlechtes wird im Zusammenhang mit der Erbsünde als notwendiges Glaubensgut vorgelegt. Der Papst kommt auch wieder ausdrücklich auf die ersten elf Kapitel der Genesis zu sprechen, die nicht ihres Wahrheitsgehaltes entleert werden dürfen. Es mag endlich ein Zeichen unserer unruhigen Zeit sein, wenn der Friedenspapst auf dem Gebiete der Wahrheit vor einem falschen Irenismus warnen muß, der gegen den Irrtum nicht mehr kämpft oder ihn anzunehmen geneigt ist.

So ist die Tätigkeit Pius XII. auf dem Gebiete der Heiligen Schrift sehr wichtig und segensreich. Er hat den Mut gehabt, trotz eines noch weit verbreiteten und hart verteidigten Traditionalismus der modernen Exegese die Türe zu öffnen, aber auch den Mut, was unberechtigt dadurch eintreten wollte, wieder abzuhalten.

Coelestin Zimara SMB

Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus

In einer früheren Arbeit [1] wurde zu zeigen gesucht, daß Augustinus Gottes ewiges und bestimmtes Vorherwissen (wie überhaupt Gottes Wissen) aller Weltwirklichkeit auf die von ihm angenommenen göttlichen Ideen dieser Wirklichkeit zurückführt [2]. Nun stellt sich, wenigstens von unserer Denkweise über die Sache her, alsbald die Frage ein: sind im Urteil des Kirchenvaters die göttlichen Ideen des Weltganzen wie der Welteinzelheiten abhängig davon, daß Gott diese so und so beschaffene Welt will, sind sie m. a. W. vom göttlichen Wollen als einem gedanklichen Prius geprägt, und zwar ausnahmslos für jede Einzelheit, oder hält Augustinus die göttlichen Ideen selbst für ein gedanklich Erstes, nach dem Gottes schöpferischer Verwirklichungswille sich richtet? Hat Augustinus die Berechtigung einer solchen Frage gespürt bzw. gelten lassen? Hat er sie selber gestellt? Hat er eine klare Antwort darauf erteilt? – Das möchten wir an Hand seiner Worte erforschen.

[1] Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus, in dieser Zeitschrift 1 (1954) 353-393.

[2] Wenn auch der Gedanke, daß Gottes Ewigkeit ein absolutes Zugleich (totum simul) sei, bei Augustinus nicht fehlt, so hat dieser das göttliche Vorwissen doch nirgends mit einer ewig vorweggenommenen « Koexistenz » Gottes bzw. des göttlichen Intellektes oder Wissens zu allem Zeitlichen, zu allen zeitlichen Augenblicken begründet. Man darf nicht übersehen, daß vom Begriff des « totum simul » etwa des göttlichen Lebens bis zu einem solchen Schluß über « Koexistenz » ein nicht geringer gedanklicher Schritt zu machen ist, dessen Berechtigung zudem nicht jedem einleuchten mag, wenn er sich bewußt bleibt, daß Gottes « Gegenwart » und « stete Gegenwart » zu zeitlicher « Gegenwart » auch nicht univok gefaßt werden darf.

Immer wieder spricht er von Gottes Willen oder Wollen (voluntas, velle), schreibt Gott auch « liberum arbitrium » zu, ohne daß er je diesen Ausdrücken einen wesentlich anderen Begriffsinhalt gegeben hätte, wenn er sie für Gott, als wenn er sie für Menschen verwendet. Eine Art Definition speziell von Gottes Wollen bringt er nirgends. Wir sind also zur Annahme berechtigt, daß er unter « Willen » Gottes mutatis mutandis dasselbe versteht wie unter menschlichem. In *De duab. an. c. Man.* 10, 14 (verfaßt um 392) heißt es : « Nobis autem voluntas nostra notissima est : neque enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo : Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum ... Omnis qui volens facit, non cogitur ; et omnis qui non cogitur, aut volens facit, aut non facit » [3]. Besonderen Wert legt die ganze Erörterung dort auf die Bestimmung « cogente nullo ». Des weiteren gelten die Darlegungen in *De lib. arb. 3, 3, 8,* welche die Herrschaft des Einzelnen über den eigenen Willen betonen, für Augustinus ohne Zweifel erst recht vom göttlichen Willen : « ... voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate » [4]. Demgemäß redet er in *Conf. 7, 4,* Gott also an : « ... Nec cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est maior quam potentia tua. Esset autem maior, si te ipso tu ipse maior esses : voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est. » [5] Sowohl einschließlich wie ausdrücklich schreibt er dem Willen Gottes auch « libertas » und « liberum arbitrium » zu [6].

Daß Augustinus ferner nicht etwa die Berechtigung jeder Unterscheidung zwischen Wissen und Wollen bzw. zwischen Intellekt und Willen bei Gott leugnet, geht wohl am deutlichsten aus seiner Trinitätslehre hervor, wird aber im übrigen durch die im Lauf dieser Arbeit einzusehenden Texte evident.

[3] CSEL (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum) 25, 1, 68 f. ; Ml (= Migne, Patrologia latina) 42, 104. Die Interpunktion bei Migne scheint uns glücklicher, sinngemäßer. Was Retract. 1, 14, 4 (CSEL 36, 74 f.) bzw. 1, 15, 3 (Ml 32, 609) über diese Stelle aus De duab. an. sagt, nimmt daran nichts zurück. Hier wie dort erklärt Augustinus, er habe so « definiert », was « voluntas », « velle » sei.

[4] Ml 32, 1275 ; De lib. arb., 3, 33 nach der Zählung in CSEL 74, 8.

[5] Ed. M. Skutella, Leipzig 1934.

[6] Siehe etwa De Gen. c. Man. 1, 4 (Ml 34, 1757) ; De nat. et gr., 46 (CSEL 60, 272 f. ; Ml 44, 273) ; C. Iul. 1, 81 ; 99-103 (Ml 45, 1103 ; 1116 ff.) ; C. Iul. op. imp. 3, 120 ; 5, 38 ; 6, 10 (ib., 1299 ; 1474 ; 1518).

I. Göttliche Ideen und geschöpfliche Möglichkeiten

Die Erklärung des göttlichen Vorwissens alles Künftigen auf Grund der ewigen Ideen, die Gott davon hat, scheint uns unter anderm deshalb unzulänglich und unannehmbar zu sein, weil wir meinen, diese Ideen müßten zunächst doch alle bloßen Möglichkeiten als Möglichkeiten betreffen. Also reiche die Ideenschau nicht hin, Gott ein untrügliches und bestimmtes Vorwissen aller Zeitwirklichkeit zu geben. Man müsse mindestens denken, daß Gottes Bewußtsein gleichsam zwei gesonderte Ideenbereiche schaue, den der nieverwirklichten Möglichkeiten, der für sein Vorwissen keine Rolle spiele, und daneben den des Einmalwirklichen je mit dem genauen zeitlichen Ansatz.

Vom « Möglichen » und von « Möglichkeit » hat Augustinus keinen feiner differenzierten und präzisen Begriff erarbeitet. Er redet viel von « posse », « potestas », « potentia », « possibile », « possibilitas ». Die beiden letzten Worte erscheinen vorwiegend in den Schriften gegen die Pelagianer, wo ihm Gebrauch und Erklärung des Sinnes dieser Ausdrücke durch die Gegner Anlaß gibt, darauf etwas einzugehen, aber selbst dort braucht er sie seinerseits ohne von « Möglichkeit » und deren allfällig verschiedenen Arten eine Analyse zu bieten, die späteren Ansprüchen der Possibilienproblematik gerecht würde [7]. An solchen gemessen könnte man sagen, er bleibe bei einer « vorwissenschaftlichen » Verwendung der Worte und Begriffe [8]. Gleichwohl wäre zu untersuchen, ob bei ihm der Gedanke an das begegnet, was wir apriorische « logische » Möglichkeit und Unmöglichkeit nennen, ob er Gott ein Wissen davon zuschreibe, ob er in Gott « Ideen » derartiger « logischer » Möglichkeiten supponiere, überhaupt aller oder wenigstens einzelner davon. Damit hängt zusammen die Frage, ob unser Kirchenvater göttliche Ideen auch nieverwirklichter, nach unserer Terminologie aber bereits « realer » Möglichkeiten annehme.

[7] Vgl. etwa : J. Hessen, Das Problem des Möglichen. PJ 53 (1940) 145-166, mit der dort angegebenen weiteren Literatur. – Vgl. nun etwa auch den freilich selbst in dem und jenem problematischen Aufsatz von H.-L. Miéville, A propos de l'axiome : Tout est possible à Dieu. Revue de théologie et de philosophie (Lausanne), 1958, 241-249.

[8] Siehe z. B. De nat. et gr. passim (CSEL 60 I, 233 ff. ; Ml 44, 247 ff.) ; De gr. Chr. et pecc. or. lib. 1 passim (CSEL 43, 125 ff. ; Ml 44, 359 ff.) ; De corr. et gr. passim (Ml 44, 915 ff.) ; C. Iul. op. imp. 3, 31 ff. ; 4, 98 ff. ; 5, 45 ff. ; 6, 9 ff. (Ml 45, 1259 ff. ; 1396 ff. ; 1481 ff. ; 1515 ff.).

Verschiedene Autoren der Hochscholastik, die im Anschluß an damals geläufige Augustinustexte von den göttlichen Ideen reden, stellen ausdrücklich die Frage, ob diese Ideen in Gott schon alle Möglichkeiten als solche umfassen. *Bonaventura* scheint sie bereits für sog. bloß logische Möglichkeiten zu bejahen [9]. *Thomas von Aquin* formuliert sie weder im Sentenzenkommentar noch in De veritate direkt, in der Summa theologica bei den einschlägigen Quästionen de ideis auch nicht. Er entscheidet sich aber implizit wahrscheinlich doch für eine solche Annahme, und zwar unter anderm wohl mit Rücksicht auf Augustinus, dem er nicht widersprechen möchte. In De veritate q. 3, a 3 wird nämlich debattiert, ob die « Ideen » zum spekulativen oder zum praktischen Erkennen Gottes gehörten. Die erste obiectio wird dahin beantwortet, nach Augustinus gebe es in Gott Ideen nie eintretender Dinge; im gleichen Sinn löst er dort den dritten, den sechsten Einwand und das zweite « Contra ». Ausdrücklich bejaht Art. 6 diesen Standpunkt. In der Summa theologica bleibt Thomas dabei, wie I q. 15, a. 3 ad 2 zeigt [10]. *Duns Skotus*

[9] In 1. Sent. dist. 35, q. 5 ad 2 und ad 3; auch dist. 36, a. 2, q. 1 soll das der Fall sein. Vgl. J. Eberle, Die Ideenlehre Bonaventuras (Inaug. Diss. Straßburg), Freib. i. Br. 1911, S. 36 ff. Es könnten allerdings nieverwirklichte, aber doch nicht eigentlich apriorische bloß logische oder rein begriffliche Möglichkeiten sein, für die der Seraphische Lehrer Ideen in Gott annimmt. A. Faust, Der Möglichkeitsgedanke, 2. Band, Heidelberg 1932, S. 184 ff. leugnet, daß Bonaventura den Begriff eines possibile logicum schon biete (Faust bespricht freilich nur In 1. Sent. dist. 42, q. 3 und 4), es sei nur von « possibile » aus aktiver oder passiver Potenz Gottes oder der Kreatur die Rede, also von « possibile reale ». Auf jeden Fall schreibt Bonaventura Gott ausdrücklich Ideen oder « rationes » selbst « omnium Deo possibilium », « non solum entium vel futurorum, sed etiam omnium possibilium » zu, und das, wie er meint, unter anderm um Worten Augustins gerechtzuwerden. – P. Marie-Bernard d'Ypres OFMCap, La prescience divine selon saint Bonaventure, CF 9 (1939) 321-360, hält es für ausgemacht, daß der Doctor Seraphicus in den göttlichen Ideen die Kenntnis aller Möglichkeiten gegeben sieht, ohne weiter zu fragen, ob es sich um « logische » oder allein um « reale » Possibilien handle.

[10] Auch wenn Thomas dort q. 14, a. 9 ad 3 sagt « quod Dei scientia est causa rerum voluntate adiuncta », steht er in dieser Denkrichtung, es könnte für seine Auffassung genau so gut heißen « ideae divinae sunt causae rerum voluntate adiuncta ». J. Bittremieux glaubte seinerzeit demgemäß in einem Artikel « Ideae divinae de possibilibus » (ETL 3 [1926] 57-62) Thomas gegen die Deutung bei J. Durantel und E. Gilson verteidigen zu müssen, als ob nach seinen Worten Gott keine voneinander verschiedene Anzahl von Ideen nieverwirklichter Möglichkeiten, oder davon nur gleichsam « vage », « indistinkte », unbestimmte Ideen hätte. A. Faust, Der Möglichkeitsgedanke, 2. Band, S. 237 ff., Fußnote, versteht Thomas in etwa ähnlich wie Durantel und Gilson, macht ihn aber doch zum Vorläufer des Duns Skotus für das « possibile logicum ». A. D. Sertillanges interpretiert in selbständiger Analyse Thomas diesbezüglich ähnlich wie Durantel und Gilson und erklärt, die ganze Lehre von den « Ideen » Gottes erscheine beim Aquinaten wie ein Fremdkörper, der nur aus Achtung vor der Tradition von ihm weitergetragen

dehnt seinerseits die göttlichen Ideen auf alle Possibilien aus, offenbar auch überzeugt, darin Augustinus beizupflichten. Bei Skotus ist nun zudem das « possibile » und « impossibile » deutlich vorwiegend im Sinn « begrifflicher » Möglichkeit verstanden, d. h. im Sinn apriorischer Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit auf Grund von Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit der Begriffe als solcher (« potentia logica, quae est non repugnantia terminorum », « ex rationibus suis formalibus »), was er dann entscheidend auf Gottes Intellekt, nicht etwa auf Gottes Willen, zurückführt [11]. Auch späterhin meint sowohl die klassische wie eine eigenwilligere Augustinusinterpretation meistens, wenn sie auf den Gegenstand zu sprechen kommt, aus Texten des Kirchenvaters entnehmen zu sollen, daß er Gott Ideen aller bloßlogischen und realen Possibilien zuschreibe [12]. Eine Nachprüfung scheint indes nicht überflüssig.

A. « Möglichkeit » in De div. qq. 83, q. 46

In der bekannten Quaestio de ideis, die sicher wesentliche Bedeutung hat zur Klärung dessen, was ihr Verfasser von den « Ideen » Gottes hält, ist sie doch eigentlich der einzige längere Zusammenhang, den er ex professo diesem Thema widmet, steht der Satz : « ... cum ipsae neque oriantur neque intereant, *secundum eas tamen formari dicitur*

werde (so Sertillanges besonders in Le Christianisme et les philosophies, Paris 1939, S. 273 ff.). Nicht anders urteilt R. J. Henle SJ, Saint Thomas and Platonism, The Hague 1956, Kap. 5, S. 351-361.

[11] Oxon. I, dist. 39, q. un., n. 7 ; n. 16 ; n. 18 ; n. 22 (Opera omnia, Ausg. Vivès, Bd. 10, S. 615 f. ; 629 f. ; 637). – Vgl. dist. 3, q. 4 (ebd. Bd. 9, S. 162 ff.) ; dist. 35 und 36 (ebd. Bd. 10, S. 536 ff.) ; dist. 43 (ebd. S. 728 ff.). – Für das Denken einiger einflußreicher Autoren des Mittelalters über den Möglichkeitsbegriff siehe noch A. B. Wolter OFM, Ockham and the Textbooks ; On the Origin of Possibility, in FS 32 (1950) 70-96.

[12] Siehe etwa Malebranche, Entretiens sur la métaphysique (Ausgabe P. Fontana, Paris 1922), Préface, sowie 1., 2. und 3. entretien : « ...Toutes nos idées claires sont en Dieu, quant à leur réalité intelligible. Ne vous imaginez pas que ce que je vous dis soit nouveau. C'est le sentiment de saint Augustin ... » (l. c. S. 39) ; « ... la substance divine dans sa simplicité, où nous ne pouvons atteindre, renferme une infinité de perfections intelligibles toutes différentes, par lesquelles Dieu nous éclaire sans se faire voir à nous tel qu'il est, ou selon sa réalité particulière et absolue, mais selon sa réalité générale et relative à des ouvrages possibles ... L'étendue intelligible infinie n'est l'archétype que d'une infinité de mondes possibles semblables au nôtre ... » Von Gott wird gesagt : « ... vous ne le voyez pas tant selon sa réalité absolue que selon ce qu'il est par rapport aux créatures possibles, dont il peut augmenter le nombre à l'infini ... » Vom Verbum : « ... le Verbe divin, en tant que Raison universelle, renferme dans sa substance les idées primordiales de tous les êtres et créés et possibles » (l. c. S. 45 ; 47 ; 57).

omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit »[13]. Unwillkürlich denken wir, mit « omne quod oriri et interire *potest* » seien alle « Möglichkeiten » im üblichen Sinn scholastischer und späterer Philosophie gemeint, unter anderm alle sog. « logischen » (vielfach auch als « apriorische », « innere », « formale », « begriffliche », « reingedankliche » bezeichnet) und zugleich alle sog. « realen » soweit sie nie eintreten, zum Unterschied von den hernach mit « omne quod oritur et interit » gemeinten geschöpflichen Wirklichkeiten.

Diese Ausdeutung ist aber nicht die einzige, die hier einen wohlverständlichen Sinn ergibt, wenn man sich auf die Gedankengänge Augustins einläßt, und es fragt sich, ob sie für ihn naheliegt oder seinen Überlegungen nicht eher fremd sei. Vielleicht spricht er hier zunächst von der Möglichkeit des Entstehens und Vergehens, dann vom tatsächlichen Entstehen und Vergehen deshalb, weil von den göttlichen Ideen eben beides nicht gilt, weder solche Tatsache noch überhaupt schon solche Möglichkeit, und doch sind sie im Übrigen die Urbilder der Dinge. So denkt er sich ein erstes Stadium, in dem die ewigen Ideen aller künftigen Geschöpfe in Gott, näherhin im Verbum, bereits da sind, von den Geschöpfen aber noch keines, für diese also das Stadium des « potest »[14]. Als zweites schwebt ihm dann dasjenige ihrer Entstehung, ihres « oriri » vor und zugleich die ganze jeweilige Spanne ihres Daseins bis zu ihrem « interire » als Einzelwesen. Dies würde übereinstimmen mit der in einigem Abstand folgenden Erwägung : « Quod si hae rerum omnium *creandarum* creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile *potest* esse ; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato : non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent ; quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquomodo est ». Das « *creandarum* » betrifft dann das erste Stadium, paßt aber offensichtlich nicht für « bloßlogische » und auch nicht für unserem philosophischen Sprachgebrauch gemäß « reale », doch *nieverwirklichte* Wesen[15]. Die ganze Intention der

[13] Ml 40, 30.

[14] Vgl. C. ep. Man. q. v. fund., 25, 27 : « discite ... omnes naturas ... factas esse de nihilo, cum Deus artifex per sapientiam suam potentialiter, ut ita dicam, operaretur, ut *posset* esse, quod non erat ... » (CSEL 25, I, 223 ; Ml 42, 191).

[15] Der gleiche Gedankengang und die gleiche Ausdrucksweise begegnet uns noch bedeutend später, z. B. in Ad Oros. 8, 9 : « ... Noverat ergo Deus omnia quae fecit antequam faceret. Non enim possumus eum dicere ignorata fecisse, et ea non nisi facta didicisse ; nescisse quid faceret, sed scisse quod fecit. Hoc enim si

Ausführungen über die « Ideen » in dieser Quaestio legt ihrerseits nahe, daß es dem Heiligen nur um die Urbilder *zu verwirklichender* Geschöpfe geht. Als Angelpunkt der Argumentation erscheinen die Worte : « ... quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse ? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus : hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus ». Die *realen, existierenden* Geschöpfe sind es also, von denen aus und um derentwillen der Gedankengang göttliche « rationes » postuliert [16].

Vielleicht wird die Unterscheidung der zwei Stufen des « quod oriri et interire potest » und « quod oritur et interit » von Augustinus hier auch im Zusammenhang mit den Besonderheiten seiner Schöpfungslehre angebracht. Dahin gehört sowohl seine Übernahme der Theorie einer « *materia informis* » wie die wichtige Rolle, die er den sog. « *rationes seminales* » zuschreibt. Die « Ideen » Gottes nennt er in unserer Quaestio auch « *formae* », « *principales formae* quaedam vel rationes rerum ..., quae ipsae *formatae* non sunt... » Ist da für ihn die Gedankenassoziation der formlosen Materie nicht selbstverständlich ? Bezeichnet dann das Stadium des « omne quod oriri ... potest » nicht deren Zustand als einen logisch ersten vor Entstehung irgendeines « formierten » bestimmten Einzelwesens ? – Oft spricht er in den Schriften jener Jahre von der « materia », « materia informis » [17]. Deren Annahme findet er durch die Heilige Schrift bestätigt Sap. 11, 18. Die « materia informis » sei gemeint, wenn es im Schöpfungsbericht heißt : « In principio fecit Deus coelum et terram ». Wir begegnen dieser Auslegung bereits (um 389) in *De Gen. c. Man. 1, 5, 9 ff.*, und von ihr geht Augustinus später nicht ab. Er schreibt : « ... Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent, quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari ... Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est ... Informis ergo illa materia

de aliquo artifice homine diceremus, insipientissime saperemus. Noverat ergo ea facienda, non facta : noverat ut faceret, non quia fecerat. Proinde quamvis iam nota essent, quia nisi a sciente non fierent ; non tamen facta esse ceperunt quae ut fierent sciebantur, nisi post fierent, quae ut recte fierent sciebantur antequam fierent » (Ml 42, 674).

[16] Zur Erklärung von « irrationabiliter » siehe die Bedeutung von « rationale » und « rationabile », die De ord. 2, 11, 31 angibt. Es soll mithin gesagt sein, Gott habe gewiß nicht wie eine unbewußte Naturkraft oder in blindem Drang die Schöpfung hervorgebracht.

[17] Schon in De ord. 2, 16, 44 (CSEL 63, 177 ; Ml 32, 1015).

quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terra ... non quia iam hoc erat, sed quia *hoc esse poterat* : nam et coelum scribitur postea factum. » Darauf folgt ein Vergleich, der schon wie ein unmittelbarer Vorläufer der erst nach 400 ausgesprochenen Lehre von den « rationes seminales » erscheint, hier ist es aber bloß ein Vergleich, und er gilt der « materia informis » direkt als solcher : « Quemadmodum si semen arboris considerantes, dicamus ibi esse radices, et robur, et ramos, et fructus, et folia ; non quia iam sunt, sed *quia inde futura sunt* : sic dictum est ‚In principio fecit Deus coelum et terram', *quasi semen coeli et terrae*, cum in confuso adhuc esset coeli et terrae materia ; sed *quia certum erat inde futurum esse coelum et terram*, iam et ipsa materia coelum et terra appellata est ... Sic etiam coelum et terra potuit dici materia unde nondum erat factum coelum et terra, sed tamen non erat aliunde faciendum. Innumerabiles tales locutiones in Scripturis divinis inveniuntur. Sicut in consuetudine sermonis nostri, cum id quod certissime speramus dicimus ‚Iam factum puta'. » [18]

De vera rel. 18, 36 (um 390) erklärt seinerseits : « etiam si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo. Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est : bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae : et ideo bonorum omnium auctor, qui praestitit formam, *ipse fecit etiam posse formari*. Ita omne quod est, in quantum est ; et *omne quod nondum est, in quantum esse potest*, ex Deo habet » [19]. Sieht man hier nicht bis in die Worte hinein wie eine Vorlage zu dem Satz der q. de ideis, den wir zu deuten suchen ? Freilich ist hier die Reihenfolge zwischen « esse posse » und « esse » entsprechend dem Weg des Schlusses umgekehrt. Sachlich besteht kein Unterschied zwischen « esse posse » hier und « oriri posse » dort ; es ist klar, daß sprachlich dem « interire » ein « oriri » zu korrespondieren hat. In der eben zitierten Stelle erscheint auch bereits die Wendung mit « omne quod » : hätte Augustinus dabei die noch nicht formierte Materie allein im Sinn, so wäre ein « omne quod » ungereimte Rede, da die formlose Materie ja als ein undifferenziertes Einerlei, also ein einziges « Etwas » gedacht wurde. Aber dem Bewußtsein schweben offenbar schon die verschiedenen Dinge vor, die aus der Materie « formiert » werden können und daraus entstehen werden, wie der Kontext zeigt, deshalb sagen beide Stellen « omne quod ... », und dabei liegt Augustinus sichtlich auch an der stilistischen Parallele der zwei Satzglieder.

[18] Ml 34, 178 f. [19] Ml 34, 137.

Eine nächstverwandte Erklärung über die formlose Materie finden wir in *De fide et symbolo* 2, 2 (um 393) : « ... quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquomodo esset, et *distinctarum rerum formas posset accipere*, non habebat nisi ab omnipotente Deo, cuius beneficio est res non solum quaecumque formata, sed etiam quaecumque formabilis. Inter formatum autem et formabile hoc interest, quod formatum iam accepit formam, formabile autem potest accipere. Sed qui praestat rebus forman, *ipse praestat etiam posse formari* : quoniam de illo et in illo est omnium speciosissima species incommutabilis ; et ideo ipse unus est qui cuilibet rei, non solum ut pulchra sit, sed etiam ut pulchra esse possit attribuit ... etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est, ut ordinatissimo Dei munere prima (primo ?) capacitas formarum fieret, ac deinde formarentur quaecumque formata sunt » [20]. Wiederum sehen wir hier die gleiche Ausdrucksweise « quaecumque res » verwendet sowohl schon für die « formabilia » wie für die « formata ». Es handelt sich aber immer um Realitäten, nur in verschiedenen Stadien, zuerst in dem des noch Unbestimmten, insofern noch nicht Vollwirklichen, in seiner Vollwirklichkeit erst Möglichen, dann um diese Realitäten im Stadium des nunmehr « formierten » Vorhandenen [21]. Die gleiche Bedeutung für alle spätere Entstehung und Entwicklung formierter Wesen behält die Urmaterie nach *De Gen. ad litt. imp. lib.* 3, 10 ff. (auch um 393-94), wo die Schriftauslegung allerdings reserviert, als Frage und Vermutung vorgetragen wird [22]. Soweit Augustinus von der schlechthin formlosen Materie redet, leugnet er stets ausdrücklich, daß sie zeitlich vor einer gewissen « Formierung » entstanden wäre. Es hätte auch keinen Sinn, einen zeitlich meßbaren

[20] CSEL 41, 5 f. ; Ml 40, 182 f. – Cicero, Acad. I, 7, 27 läßt M. Varro über die Lehre von der formlosen Materie also referieren : « ... subiectam putant omnibus sine ulla specie atque carentem omni illa 'qualitate' ... materiam quandam, ex qua omnia expressa atque effecta sint, quae tota *omnia accipere possit omnibusque modis mutari atque ex omni parte eoque etiam interire*, non in nihilum sed in suas partes, quae infinite secari ac dividi possint, cum sit nihil omnino in rerum natura minimum quod dividi nequeat, quae autem moveantur omnia intervallis moveri, quae intervalla item infinite dividi possint. » Das alles kehrt bei Augustinus wieder, nur unter Streichung der Ungeschöpflichkeit der Materie.

[21] Zu « informis materies » bei Augustinus vgl. noch etwa sermo 214, 2 (Ml 38, 1066 f. ; um 391 gehalten) ; Conf. 12, 3-9 ; 12-15 ; 17 ; 19-24 ; 13, 33 ; C. Faust. Man. 20, 14 (CSEL 25 I, 554 ; Ml 42, 379 f.). Mehrmals wird die Materie ein « creabile » genannt, die Bezeichnung « creatum » den formierten Wesen vorbehalten ; « creabile » ist also identisch mit « formabile » und « inchoatum ».

[22] CSEL 28 I, 464 ff. ; Ml 34, 223 ff.

Abstand zwischen Dasein der « materia informis » und dem Werden der ersten « formierten » Dinge aus ihr einschalten zu wollen. « Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum temporalium » ; « sine varietate motionum non sunt tempora ; et nulla varietas, ubi nulla species » [23]. Doch redet der Kirchenvater von « Formen » in vielfältiger Weise, meint damit nicht stets erste Formen, die eine noch absolut formlose Materie bestimmen, deshalb macht es ihm keine Schwierigkeit, auch je nachdem zeitlichen Verlauf der Prozesse dieser Art anzunehmen. Oft ist ihm « forma », « formatio » einfach soviel wie Gestalt, Gestaltung, Modelung in einer nicht streng philosophischen Bedeutung. Unversehens kann er von philosophischer Verwendung der Termini zu einer solchen übergehen, die man die landläufige nennen möchte [24].

Dürfen wir den Gedanken, der die Unterscheidung von « oriri et interire posse » und « oriri et interire » in der q. de ideis veranlassen mochte, auch mit Rekurs auf Darlegungen über die « *rationes seminales* » zu beleuchten suchen ? Es könnte unberechtigt erscheinen, weil erst im großen Kommentar De Gen. ad litt. vom 4. und 5. Buch an von « rationes seminales » die Rede ist. Aber bei näherem Zusehen gewinnt man die Überzeugung, daß sie für Augustinus nur wie ein Mittelbegriff sind, den er zwischen informis materia und die aus ihr durch « Formierung » entstehenden Dinge eingeschaltet hat, um die Möglichkeit solcher Entstehung ohne wiederholte Schöpfungsakte Gottes plausibler zu machen. Der Gedanke bezüglich der Möglichkeit bleibt derselbe wie damals, als er die formlose Materie mit Samen verglich oder als er in De vera rel. 29, 52 und 42, 79 die Kraft eines einzigen Ursamens, unter Rückführung auf die darin wirkenden Zahlengründe, bestaunt. Es geht immer noch um die Erklärung des « oriri » so mancher Gattungen, Arten und Einzelwesen im Lauf aller Zeiten je zu der im Schöpfungsplan dafür festgesetzten Stunde. Erklärung durch Annahme eines unter Umständen unübersehbar langen Vorstadiums des bloßen « oriri posse », einer viele Zwischenglieder umgreifenden, zunächst noch sehr unbestimmten, dann fortschreitend bestimmteren Angelegtheit, die übrigens auch mit generatio aequivoca rechnet, bis dann das Angelegte inner-

[23] Conf. 12, 9 und 11.

[24] Vgl. die feinsinnigen Bemerkungen über Augustins Umgehen mit den Worten bei H. I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique (1949²), S. 245 ff. ; « Retractatio », S. 642, Anm. 18.

halb der Wirklichkeit auftritt, « oritur » [25]. Ob Augustinus zur Zeit der q. de ideis an die Theorie der « rationes seminales » schon dachte und mit ihr rechnete, Jahre bevor er das Wort brauchte, bleibe lieber dahingestellt.

De Gen. ad litt. 1, 14 ff. sowie 2, 11 und 14 bringt nochmals die Erklärung durch Rückgriff auf die formlose Materie selbst. Erstmals soll der Gedanke der « rationes seminales », wenn auch noch nicht der Ausdruck, in *De Gen. ad litt. 4, 33* vorliegen [26]. Ein Vergleich der dortigen Darstellung etwa mit De Gen. c. Man. 7 und De Gen. ad litt. imp. lib. 4 und 15 zeigt, daß die Grundideen dieselben sind. Offenbar sieht Augustinus die « rationes seminales » bereits dem Zustand der formlosen Materie eingesenkt. Auch sie sollen ein Behelf sein, um sowohl das « creavit omnia simul » (Sir. 18, 1) wie das « Qui fecisti mundum de informi materia » (Sap. 11, 18) erfüllt zu sehen [27]. Wenn der biblische Schöpfungsbericht alsbald Gräser, Bäume, Fische, Vögel und Landtiere erwähne, müsse das von einem Dasein erst « *potentialiter* » verstanden werden. Sie waren schon geschaffen « *antequam exorta* essent », « in semine ... non mole corporeae magnitudinis, sed *vi potentiaque causali* ». Wie technische Formeln kehren solche Wendungen nun wieder und wieder. Die verschiedenen Wesen bestanden erst « *potentialiter atque causaliter*, priusquam per temporum moras ita *exorirentur*, quomodo nobis iam nota sunt in eis operibus, quae Deus usque nunc operatur –

[25] Über Augustins Lehre von den « rationes seminales » stehen eine Reihe Spezialarbeiten zur Verfügung. Es sei verwiesen auf : H. Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, Bonn 1914 ; Ch. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin, Paris 1920, S. 127-132 ; id., La théorie augustinienne des raisons séminales, Miscellanea Agostiniana, 2. Bd., Rom 1931, S. 795-819, übernommen in : Essais sur la doctrine de saint Augustin, Paris 1932 ; A. Darmet, Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, Bellay 1934 ; R. Capdet, Les raisons causales d'après saint Augustin, Bulletin de litt. eccl. (Toulouse), 50 (69), 1949, S. 208-228 ; F.-J. Thonnard, Les raisons séminales selon saint Augustin, Actes du XI[e] Congrès International de Philosophie, Amsterdam-Louvain 1953, vol. XII, S. 146-152 ; Ch. Boyer, The Notion of Nature in St. Augustine, in : Aland-Cross, Studia patristica, II, Berlin 1957, S. 175 ff. ; G. Verbeke, Augustin et le stoïcisme, RechAugust I (1958), S. 67-89 ; 82-85.

[26] CSEL 28 I, 131 ff. ; Ml 34, 318. Man vergleiche damit die Erklärungen über eine Art generatio aequivoca für Kleingetier De Gen. ad litt. 3, 14, worin man der Sache nach doch auch « rationes seminales » erblicken könnte (CSEL 28 I, 80 ; Ml 34, 288 f.).

[27] Von der « materies informis » oder « informitas » als dem ersten Ansatz alles Geschaffenen (auch des geistigen) spricht Augustinus noch De Gen. ad litt. 5, 5, nachdem der Gedanke der Keimkräfte unverkennbar vorliegt.

secundum potentiam per verbum Dei tanquam seminaliter mundo inditam, cum creavit omnia simul ... ex quibus omnia suis quaeque temporibus iam per saeculorum ordinem fierent ». Auf diese uranfänglichen geheimen Samenkräfte geht zurück « quidquid ex illis tanquam involucris primordialibus in tempore evolvitur », in ihnen waren auch die ersten Menschen schon da, freilich nur « invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta ». Die Hypothese der « rationes seminales » und was ihnen zugemutet wird, gereicht im Weltbild des Kirchenvaters zu einer umso grandioseren Verherrlichung der Allmacht des Schöpfers : « rebus factis rerum faciendarum causas inserebat, et omnipotenti potentia futura faciebat, hominemque suo tempore formandum, in temporum tanquam semine vel tanquam radice condebat quando condebat unde inciperent saecula » [28].

In einzelnen Fällen, so für die Bildung des Leibes Adams selbst, des Leibes der Eva aus der Rippe des Mannes und für die Wunder, rechnet Augustinus mit einem gleichsam geringen Beitrag, einer nur geringen Bedeutung der « rationes seminales » als solcher. Sie erscheinen in Anbetracht des Abstandes zwischen Voraussetzung und Folge dann nicht mehr als eigentliche Anlagen, bieten die bloße Möglichkeit der Entstehung dessen, was Gott nach seinem allmächtigen Willen und seinen ewigen Ideen verwirklichen wird [29]. Diese Betrachtungsweise würde die Unterscheidung des « oriri potest » vom « oritur » in der q. de ideis erst recht verständlich machen. Der Zusammenhang und die Worte zeigen auch an diesen Stellen, daß nicht etwa implizite göttliche Ideen nieverwirklichter Möglichkeiten supponiert sind, das Anliegen ist gerade da wiederum die Erklärung tatsächlicher Dinge oder Ereignisse im Lauf der Zeiten [30].

[28] De Gen. ad litt. 4, 33 ; 5, 4 ; 5, 11-15 ; 5, 20 ; 5, 23 ; 6, 1 ; 6, 4 ; 6, 5-8 ; 7, 22 ; 8, 3 ; 8, 8 (CSEL 28 I, 131 ff. ; 143 ff. ; 154 ff. ; 164 f. ; 167 ; 170 ; 173 ; 175 ff. ; 220 f. ; 234 f. ; 243 ; Ml 34, 318 ; 324 f. ; 330 ff. ; 336 ff. ; 367 ; 375 ; 379). – Vgl. De Trin. 3, 8, 13 ff. (Ml 42, 875 ff.) ; QQ. in Hept. 2, 21 (CSEL 28 III, 102 f. ; Ml 34, 602 f.).

[29] De Gen. ad litt. 6, 15-18 ; 9, 17 f. ; 10, 3 (CSEL 28 I, 189 ff. ; 290 ff. ; 298 f. ; Ml 34, 349 ff. ; 405 ff. ; 410 f.) ; De Trin. 3, 8, 13 ff. (Ml 42, 875 ff.). – Siehe P. DE VOOGHT, La notion philosophique du miracle chez saint Augustin, RTAM 10 (1938) 317-343.

[30] Eine bedeutsame Stütze vorstehender Interpretation liefert uns MARIUS VICTORINUS, dessen philosophisches Rüstzeug weithin auch das unseres Kirchenvaters sein dürfte. Im Lib. de gen. div. Verbi sind vier « modi » des « id quod non est » gezählt, davon einer so bestimmt : « iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse », oder « iuxta quod nondum est ; et tamen est potentia ad esse, et nondum actione esse » (Ml 8, 1022 ; 1027).

Noch eine Frage verdient für sich gestellt und beantwortet zu werden : warum unterscheidet Augustinus « *interire posse* » und « *interire* » ? Sehr wahrscheinlich denkt er dabei an das seit Karneades in der antiken Philosophie weithin herrschende Theorem, nach dem alles Entstandene auch dem Vergehen unterliegt [31]. Der christliche Schöpfungsglaube aber führt ihn zur Ablehnung der Ungewordenheit der Materie, auch die formlose Materie ist ihm ein Geschöpf Gottes, also entstanden, müßte also früher oder später der schlechthinnigen Vernichtung anheimfallen, wenn jenes Theorem stimmte. Ferner bejaht Augustinus vom christlichen Glauben her einerseits die Geschöpflichkeit, andererseits die Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit der Engel, der Menschenseelen, sogar des Leibes der Stammeltern vor dem Sündenfall. Wenigstens in den Schriften vor 400 scheint er den Paradiesesleib Adams und Evas für einen himmlischen Leib zu halten nach der Art der Gestirnleiber, denen er sich die Engel verbunden denkt. Nun möchte der Kirchenvater diese seine Überzeugungen oder Hypothesen offenbar so vortragen, daß er zugleich in etwa auf die profanwissenschaftliche zeitgenössische Befürwortung jenes Satzes vom Vergehen alles Gewordenen Rücksicht nimmt. Deshalb betont er, daß alles Geschaffene tatsächlich in nichts zerfiele, sobald Gott den erhaltenden Einfluß seiner Vorsehung entziehen würde. Aber de facto gibt es überhaupt keine absolute Vernichtung in der Welt, die Macht Gottes verhütet das [32]. Deshalb erklärt er ferner, daß die « mutabilitas », und insbesondere die Sünde, auch bei den geistigen Geschöpfen eine gewisse « corruptio » bedeutet [33]. Die Vermutung wird

[31] Siehe A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa ... Berlin 1892, S. 304 ff. Augustinus nimmt mehrmals in seinen Werken auf den von Karneades kommenden Satz Bezug, die Formel vom Entstehen und Vergehen ist ein häufiges Motiv in seiner Gedankenwelt, freilich nicht immer gerade mit den Worten « oriri et interire » oder « ortus et interitus ». A. Solignac SJ, Analyse et sources de la Question « De Ideis », in : « Augustinus Magister », I. Band, Paris 1954, S. 307 ff. verweist auf einige antike Autoren, die Augustins Quellen für diese Formel sein könnten. Vgl. wie unser Kirchenvater zum Satz Stellung nimmt etwa ep. 166, 5, 11 (CSEL 44, 566 f. ; Ml 33, 726 f.) ; C. adv. Leg. et Proph. 1, 2, 3 (Ml 42, 605).

[32] Solil. 1, 1,2 (Ml 32, 869) ; De imm. an. 7, 12 (ib., 1027) ; De mor. Man., 2, 6, 8 f. (ib., 1348 f.) ; De ver. rel. 10, 18 ; 11, 22 (Ml 34, 130 ; 132) ; De Gen. ad litt. imp. lib. 12, 36 ; 15, 51 (CSEL 28 I, 486 ; 495 ; Ml 34, 235 ; 240) ; De lib. arb. 2, 17, 45 (CSEL 74, 80 ; Ml 32, 1265) ; Conf. 12, 9. 11. 12 ; C. Sec. Man. 15 (Ml 42, 590) ; De Gen. ad litt. 4, 18 ; 9, 15 (CSEL 28 I, 118 ; 288 ; Ml 34, 309 ; 404) ; De civ. Dei 12, 26 ; 20, 14 ; 22, 24 (CC [= Corpus Christianorum] 48, 383 ; 724 ; 847), usw.

[33] De ver. rel. 11, 21 f. ; 13, 26 ; 19, 37 f. (Ml 34, 131 f. ; 133 ; 137 f) ; De Gen. ad litt. imp. lib. 6, 27 (CSEL 28 I, 477 ; Ml 34, 231) ; C. Fort. Man. 1, 11 f. (CSEL 25 I, 89 f. ; Ml 42, 116 f.) ; De div. qq. 83, q. 54 (Ml 40, 38) ; De doctr. chr. 1, 21 (Ml 34, 26) ; Conf. 4, 11 f. ; De Gen. ad litt. 2, 14 ; 4, 1 (« ... amittitur species, ali-

daher nicht abwegig sein, in die Bestimmung « interire potest » habe er bewußt die Wesen einbezogen, bei denen ein eigentliches « interire » nicht zutrifft, wenn schon das « oriri » auch ihnen gilt insofern sie geschaffen wurden.

B. Einige Texte zur Bestätigung

Soviel dürfte klar sein : die besprochene Unterscheidung in De div. qq. 83, q. 46 beweist nicht, daß Augustinus göttliche « Ideen » oder « Formen » schlechthin alles dessen, was wir logische und reale Möglichkeiten nennen, angenommen habe. Aber weder dort noch sonst in seinen Schriften bringt er eine Bemerkung, die direkt als authentische eigene Auslegung jener Unterscheidung gewertet werden könnte. So sind wir darauf angewiesen, sie zu beleuchten und zu erläutern durch Gedanken, die er anderwärts über Gottes « Ideen » und über « Möglichkeit » entwickelt. Hier wollen wir ein paar solche Stellen zur Ergänzung analysieren, wobei wir uns auf Schriften einschränken, die keine allzu lange Zeit von De div. qq. 83 trennt.

De lib. arb. 3, 5, 13 kommt auf die Frage, ob einer richtig urteile, wenn er meint, dies und das hätte Gott in seiner Welt besser anders eingerichtet und gefügt. Die Antwort erklärt, der Schöpfer habe in seinem freigebigen Wohlwollen nicht bloß dem absolut Besten das Dasein geschenkt, sondern eine Welt von mannigfach abgestuftem Wertgehalt verwirklicht. Es wäre verkehrt, dem Guten unterer Ordnung die Existenz zu mißgönnen, um nur einerlei Bestes und Schönstes gelten zu lassen. Die « vera ratio » bejahe vielmehr gerade die großartige Stufung. Der Begriff « vera ratio » spielt im Lauf dieser Ausführungen eine wichtige Rolle. Laut Kontext ist damit die richtig urteilende Vernunft gemeint, oder : das richtige, wahrheitsgemäße Urteil. Aufschlußreich für unsere Frage scheint nun die folgende Darlegung über den Ursprung der richtigen Urteile zu sein : « ... Potest ergo esse aliquid in rerum natura, quod tua ratione non cogitas. Non esse autem quod vera ratione cogitas, non potest. Neque enim tu potes aliquid melius in

qua mutatione a forma ad informitatem declinante atque vergente : quae mutatio in omni creatura *sive possibilitate* inest, etiamsi desit effectu, sicut in coelestibus superioribus ... » ; cf. mit en. in ps. 101, 13, a. d. J. 395, über die « coeli coelorum » und deren Unvergänglichkeit) ; 7, 28 (CSEL 28 I, 54 ; 93 ; 228 ; Ml 34, 275 ; 295 ; 372) ; De Trin. 1, 1, 2 ; 5, 2, 3 ff. ; 15, 5, 7 (Ml 42, 821 ; 912 ff. ; 1062) ; De civ. Dei 13, 16 ff. (CC 48, 397 ff.) ; cf. De civ. Dei 22, 16 (ib. 853 f.) ; C. Max. Ar. ep. 2, 12, 2 (Ml 42, 768), usw.

creatura cogitare, quod creaturae artificem fugerit. *Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit ‚Melius hoc fieret quam illud', si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. Credat ergo Deum fecisse quod vera ratione ab eo faciendum fuisse cognovit, etiamsi hoc in rebus factis non videt. Quia etiamsi coelum oculis videre non posset, et tamen ratione vera tale aliquid faciendum fuisse colligeret, credere debuit factum esse, quamvis id oculis non videret. Non enim cogitatione videret fuisse faciendum, nisi in iis rationibus quibus facta sunt omnia. Quod autem ibi non est, tam nemo potest veraci cogitatione videre, quam non est verum* ». So habe Gott tatsächlich Wesen geschaffen, denen er freien Willen gab, die aber doch nie sündigten noch je sündigen werden, die guten Engel nämlich ; damit entbehre unsere Einrede, warum er nicht die Menschen so schuf, jeglicher Berechtigung [34]. Augustinus führt mit diesen Worten die Wahrheitsgemäßheit unseres Denkens auf den Einfluß jener von uns geistig geschauten göttlichen « rationes » zurück, « quibus facta sunt omnia ». Das ist die Ursprungsbeziehung unserer « wahren » Gedanken, und sie *erweist ipso facto die Existenz des Objekts solcher Gedanken*, wenn auch das Objekt dann nicht immer genau getroffen wird [35]. Mag man über Durchsichtigkeit und Schlüssigkeit der Argumentation im Einzelnen verschiedener Meinung sein : die Feststellung läßt sich kaum abstreiten, daß Augustinus hier göttliche « rationes » nur von Wirklichem kennt, keine von an sich möglichen, aber unverwirklichten Wesen, sonst wäre seine ganze Argumentation hinfällig, und es ist kaum anzunehmen, daß ihm deren Hinfälligkeit unbewußt geblieben wäre, wenn er grundsätzlich mit « rationes » bloßmöglicher Wesen in Gott gerechnet hätte. Hier ist « verum » ihm gleichbedeutend mit « wirklich », d. h. in der Wirklichkeitsordnung vorhanden, und zwar wiederum offensichtlich nicht lediglich als göttliche Idee vorhanden, sondern als geschöpfliche Wirklichkeit [36].

[34] CSEL 74, 101 f. ; Ml 32, 1277 f. (wir haben die übliche Einteilung und die Interpunktion bei Migne vorgezogen).

[35] Die sog. Illumination, die Schau der ewigen « rationes », weist also nach dieser Stelle zugleich eine Bestimmtheit auf, die Überzeugung fundieren soll, und doch wieder relative Unbestimmtheit, die Irrtum nicht ganz ausschließt, es fehlt ihr letzte Deutlichkeit.

[36] Dieser Begriff vom « verum » stimmt mit dem überein, der uns noch deutlicher in andern Texten des Heiligen begegnet ; dazu paßt eine ihm geläufige Bestimmung des « falsum ». Siehe etwa Solil. 2, 4 (Ml 32, 887) ; 2, 15 (ib. 898 f.) ; De ver. rel. 20, 40 ; 34, 63 ff. (Ml 34, 139 ; 150 ff.) ; De doctr. chr. 2, 32, 50 ; 2, 35, 53 (Ml 34, 58 f. ; 60) ; dasselbe mit anderen Worten in De div. qq. 83, q. 32 (Ml 40, 22) ; Conf. 7, 15 ; gleich wie De lib. arb. 3, 5, 13 argumentiert noch De Gen.

Eines Hinweises wert scheint uns im Zusammenhang unserer Frage, die Art zu sein, wie er die Fähigkeit der *Phantasie* erklärt, Dinge vorzustellen, die man nie gesehen hat und die es überhaupt nicht gibt. Er deutet das zeitlebens als Trug, stammend aus dem, was die Sinneserkenntnis, an sich schon im Vergleich zur geistigen minder wertvolle und nicht ganz zuverlässige Erkenntnis, uns vermittelt hat. Umso bezeichnender ist diese seine Lösung, wenn er sie festhält, nachdem ein Brief seines Freundes Nebridius ihn auf eine andere Spur hätte führen können. Nebridius erbittet Auskunft: «cur, quaeso te, non a se potius quam a sensu phantasiam habere omnes imagines dicimus? Potest enim, quemadmodum animus intellectualis ad intelligibilia sua videnda a sensu admonetur potius quam aliquid accipit, ita et phantasticus animus ad imagines suas contemplandas, a sensu admoneri potius quam aliquid assumere. Nam forte inde contingit, ut ea quae sensus non videt, ille tamen aspicere possit: quod signum est, in se et a se habere omnes imagines. De hac re quoque quid sentias, respondebis» [37]. Diese Worte widerspiegeln unter anderm die Anschauung, die Augustinus selber in einzelnen Frühschriften vertrat und die nach manchen Auslegern mit der Lehre von einer Präexistenz der Seelen sowie von entsprechender Wiedererinnerung einfach identisch wäre [38]. Davon sei abgesehen. In der Perspektive unserer Frage erscheint bedeutsamer, daß Nebridius mit seiner Hypothese die Phantasiebilder auf eine eigene Art von Schau göttlicher Ideen zurückzuführen neigt, ob unter Voraussetzung der Präexistenz der Seelen und damit einer bereits vorleiblichen Schau oder ohne solche Voraussetzung. Mit der Rückführung, die er empfiehlt, meint er besonders gut erklären zu können, wieso menschliche Einbildungskraft Dinge sehe, die ihr die Sinneserfahrung nicht geboten hat.

Auf die ihm so nahegelegte Vermutung geht Augustinus aber nicht im mindesten ein. Alle Vorstellungen über körperliche Dinge stammen aus Eindrücken, die wir mit den Sinnen aufgenommen haben, erklärt er in seiner weitausholenden Antwort *ep.* 7, 2, 3 ff. (um 389). Die Phanta-

ad litt. 11, 7, 9 (CSEL 28 I, 340; Ml 34, 433); vgl. auch C. adv. Leg. et Proph. 1, 14, 19 f. (Ml 42, 613 f.).

[37] Ep. 6, 2 (CSEL 34 I, 12 f.; Ml 33, 67 f.).

[38] Vgl. J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Münster i. W. 1916, S. 55 ff.; Id., Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin-Bonn 1931, S. 65 ff.; E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris 1931, S. 94 ff.; F. Körner, Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips, TQ 134 (1954) 397-447.

siebilder teilt er da in drei Arten ein, « unum sensis rebus impressum, alterum putatis, tertium ratis ». Bei der ersten Art werden einfach Sinneserkenntnisse genau reproduziert. Bei der zweiten handelt es sich, wie er sagt, z. B. um beliebige Fiktionen, die wir zur Unterhaltung ersinnen, oder um Vorstellungen « cum legimus historias et cum fabulosa vel audimus vel componimus vel suspicamus », so meinen wir den Aeneas oder die Medea usw. zu sehen, « et alia poetarum atque haereticorum mille portenta ». Dahin gehören auch Annahmen, die wir « inter disputandum » vorschlagen, wie « 'puta esse tres super invicem mundos, qualis hic unus est' ; et 'puta quadrata figura terram contineri' ; et similia ». Zur dritten Art gehören Bilder, die auf Berechnungen beruhen, « numeri » und « dimensiones », die wir auf das Sinnenfällige anwenden, um es genauer zu erfassen ; obschon diese Zahlen, geometrischen Figuren, Rhythmen an sich « vera » sind, so schreibt Augustinus, « gignunt tamen falsas imaginationes quibus ipsa ratio vix resistit », so wenn wir uns bei Teilungen oder Schlüssen mit vorgestellten Würfeln behelfen. Über die Phantasieerzeugnisse der zweiten Art fällt unser Kirchenvater kein gnädiges Urteil, denn sie zählen für ihn schlechthin zu den « falsa » : « istas imagines quis dubitaverit istis sensibilibus multo esse falsiores ? Nam illa quae putamus et credimus, sive fingimus, et ex omni parte omnino falsa sunt, et certe longe, ut cernis, veriora sunt quae videmus atque sentimus ». Auch das Vorgestellte der dritten Art verfällt dem gleichen Verdikt. Gerade die ganze Lösung hier steht maßgebend unter der Herrschaft des obenerwähnten augustinischen Begriffs von « verum » und « falsum » (verum = das Wirkliche ; falsum = das in der Wirklichkeit Nichtvorhandene). Im letzten Teil des Briefes spricht er von einer Anlage der Seele, das Material aus der Sinneserfahrung zu beliebigen rechnerischen oder gestaltlichen Kombinationen umzustellen, sodaß in uns Bilder unwirklicher Wesen entstehen [39]. Nirgends eine Andeutung, daß derlei immerhin existieren könnte, wenn Gott wollte. Und doch sind die konkreten Beispiele, die im Brief erwähnt werden, großenteils solche, bei denen ein an unser Denken über Possibilien gewohnter Geist leicht wenigstens apriorische theoretische Möglichkeiten sieht. Wenn Augustinus göttliche Ideen, « rationes » auch bloßmöglicher Dinge

[39] CSEL 34 I, 14 ff. ; Ml 33, 68 ff. Im gleichen Sinn ep. 9, 5 als Antwort auf ep. 8 (CSEL 34 I, 20 ff. ; Ml 33, 73) ; De mus. 6, 11, 32 (Ml 32, 1180 f.) ; De ver. rel. 10, 18 (Ml 34, 130) und öfters, auch noch in späteren Werken, wie etwa De Trin., 11. Buch passim (Ml 42, 983 ff.) ; De civ. Dei 8, 6 f. ; 11, 26 f. (CC 47, 223 f. ; 48, 345 f.).

angenommen hätte, wäre es verwunderlich, daß der Vorschlag seines Freundes ihn nicht veranlaßte, die Frage zu erörtern, ob die Phantasie gewisse Bilder von dorther habe.

Alles in allem gewinnt man den Eindruck, daß der Kirchenvater diesen unseren Begriff von Möglichkeit oder Unmöglichkeit überhaupt nicht hat, nicht kennt, oder aber, daß er ihn ablehnt. *Tiefste Grundlage jeder Möglichkeit scheint für ihn der Wille Gottes zu sein*, entweder das eigentliche Wollen oder im Sinn von Zulassung in Hinordnung auf das eigentlich Gewollte und in dessen Rahmen. Was Gott in keiner Weise will, ist in keiner Weise möglich, sondern « unmöglich » ; was er will, ist « möglich », und zwar ebendadurch, daß er es will. Diesen Standpunkt offenbaren einige klare Texte schon aus den Jahren vor und um 400. In einer Predigt um 391, *sermo* 2, 4, 3 f. erklärt er : « ... Nec ideo credant iniqui Deum non esse omnipotentem, quia multa contra eius faciunt voluntatem. Quia et cum faciunt quod non vult, hoc de eis facit quod ipse vult. Nullo modo igitur omnipotentis vel mutant vel superant voluntatem : sive homo iuste damnetur sive misericorditer liberetur, voluntas omnipotentis impletur. *Quod ergo non vult omnipotens, hoc solum non potest.* Utitur ergo malis, non secundum eorum pravam, sed secundum suam rectam voluntatem. Nam sicut mali natura sua bona, hoc est, bono eius opere male utuntur ; sic ipse bonus etiam eorum malis operibus bene utitur, ne omnipotentis voluntas aliqua ex parte vincatur ... Sed quoniam dixi hoc solum omnipotentem non posse, quod non vult, ne quis me temere dixisse arbitretur aliquid omnipotentem non posse ; hoc et beatus Apostolus dixit : 'Si non credimus, ille qui fidelis permanet, negare se ipsum non potest'. Sed quia non vult, non potest ; quia et velle non potest. Non enim potest iustitia velle facere quod iniustum est, aut sapientia velle quod stultum est, aut veritas velle quod falsum est. Unde admonemur Deum omnipotentem ... multa non posse ... Deus omnipotens non potest mori, non potest mutari, non potest falli, non potest miser fieri, non potest vinci. Haec atque huiusmodi absit ut possit omnipotens. Ac per hoc non solum ostendit veritas omnipotentem esse, quod ista non possit ; sed etiam cogit veritas omnipotentem non esse, qui haec possit. *Volens enim est Deus quidquid est ; aeternus ergo, et incommutabilis, et verax, et beatus, et insuperabilis volens est. Si ergo potest esse quod non vult, omnipotens non est : est autem omnipotens ; ergo quidquid vult potest. Et ideo, quod non vult, esse non potest ; qui propterea dicitur omnipotens, quoniam quidquid vult potest.* De quo et Psalmus dicit : 'In coelo et in terra omnia quaecumque voluit

fecit'. »[40] Selbst wenn wir uns sagen möchten, in einer Predigt wie dieser sei die rhetorische Emphase stark spürbar, zeugt doch die dialektische Schärfe der Darbietung und der Affekt dafür, daß der Kirchenvater eine ihm wichtige Überzeugung vertritt, einen prinzipiellen Standpunkt, von dem er tatsächlich auch sonst nicht abgehen wird. Die Frage, die er seiner Betrachtung zugrunde legt, lautet nicht etwa: was ist an sich möglich, was an sich unmöglich oder sinnlos, sondern: was sollte der Allmächtige nicht vermögen, wenn er es will? Der Akzent ruht von vorneherein auf der Allmacht des Willens Gottes, *sie* bestimmt die Denkrichtung, die Beispiele von « Unmöglichkeiten », die er erwähnt, sind lauter solche, die Gottes Würde und Vollkommenheit selbst betreffen, um ihrer selbst willen, nicht die Dinge, auch das « non potest velle quod stultum est ... quod falsum est ». Wenn das schließlich zum Gedanken sog. apriorischer Unmöglichkeit abgesehen von Gottes Willen führen könnte: der Zusammenhang spricht dafür, daß Augustinus hier persönlich einen solchen Gedanken nicht hat, ja, nicht einmal gelten ließe, ebensowenig wie er eingangs die Argumente gegen die Idee bzw. die Glaubenslehre von der creatio ex nihilo gelten läßt: « Qui enim dicit quod aliquid facere de nihilo non potuerit, quomodo credit quod omnipotens fecerit? Sine dubio quippe negat omnipotentem qui dicit quod mundum Deus facere non posset, si unde faceret non haberet »[41].

Nicht minder klar und entschieden herrscht diese Auffassung von « Möglichkeit » in der Auseinandersetzung *C. Faust. Man.* 26, 3 ff. (um 398). Unter anderm erscheint darin die Interpretation der Wunder, die der Heilige noch in Alterswerken konsequent vorträgt, die Bestreitung, daß sie letztlich Ereignisse « contra naturam » wären: « Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit »; und die Begründung lautet einfach: « id enim erit unicuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae », also eine gewisse Bestimmung von « naturale » nach Gottes Belieben. Eine Ausnahme bildet in etwa die Sünde, aber sie wird durch die Strafsanktion doch in die von Gott gesetzte natürliche Ordnung zurückgeholt, und insofern gilt auch hier: « naturalis ordo servatur, si non ab anima, certe a Deo ». Um die Behauptung zu rechtfertigen, die Manichäer könnten von einem Tode Jesu sprechen, ohne an dessen wahre menschliche Geburt zu glauben, hatte Faustus die Versetzung des Elias in die

[40] Ml 38, 1067 f.
[41] Ib. 1066.

Himmelswelt ohne Tod vorgeschützt: wenn ein wie jeder andre Geborene vom Tod verschont werde, warum sollte ein Nichtgeborener nicht sterben können? Die Entgegnung Augustins appelliert zunächst in bezeichnender Weise an unsern Glauben und an die Macht des Willens Gottes, wobei unterschieden wird zwischen Wissen und Glauben. « Ac per hoc, quid de Helia factum sit, nescimus ; hoc de illo tamen credimus, quod verax scriptura testatur. *Illud sane scimus, hoc de illo factum, quod Dei voluntas habet ; quod autem Dei voluntas non habet, fieri de quoquam omnino non posse.* Proinde si mihi dicatur posse fieri, ut caro verbi gratia huius vel illius hominis in corpus caeleste mutetur, *concedo fieri posse, sed utrum futurum sit nescio et ideo nescio, quia quid habeat de hac re Dei voluntas, me latet ; illud me tamen non latet, sine dubio futurum si hoc Dei voluntas habet.* Porro si audiam quod aliquid futurum erat, sed Deus fecit ne fieret, fidissime respondebo : illud potius futurum erat quod Deus fecit, non illud quod si futurum esset, hoc fecisset ... » Hier und im folgenden Abschnitt, wo Augustinus leugnet, daß Gott Geschehenes ungeschehen machen könne, bleibt der göttliche Wille ausschlaggebender Gesichtspunkt : « *tam non possunt futura non fieri quam non fuisse facta praeterita, quoniam non est in Dei voluntate, ut eo sit aliquid falsum, quo verum est* »[42]. Man versteht ohne weiteres, daß für *die* Betrachtungsweise « Möglichkeit » gleichsam abgelesen wird an der Wirklichkeit und insofern « möglich » und « künftig » leicht wie ineinanderfließen. Dem widerspricht selbst der Satz « si mihi dicatur ... » nicht, denn dort beruht das Zugeständnis der Möglichkeit für den Leib eines beliebigen Menschen auf dem Schriftzeugnis für die Tatsache im Fall des Elias, wie aus Worten hernach noch deutlicher erhellt. Wir begegnen im ganzen Abschnitt keiner Bemerkung, die vermuten ließe, Augustinus lege den Willensbeschlüssen des Schöpfers gleichsam ein Ratschlagen ob möglich oder unmöglich, eine Wahl zwischen den im Geiste Gottes fixundfertigen « Ideen » aller Möglichkeiten zu Grunde. Wenn er von den « Naturen » der Dinge redet, meint er immer die den wirklichen Dingen aus Gottes Willen gesetzten « Naturen », im Anschluß daran allenfalls demgemäße, also aposteriorische, « reale » Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten.

[42] CSEL 25 I, 730 ff. ; Ml 42, 480 ff. Die gleiche Berufung auf die Allmacht des göttlichen Willens bei Einwendungen aus angeblichen naturgesetzlichen Unmöglichkeiten finden wir wiederholt und bis zuletzt in den Schriften Augustins. Vgl. etwa De gen. ad litt. 6. 17 (CSEL 28 I. 191 ; Ml 34, 350 f.) ; De civ. Dei 13, 17 ff. ; 22, 4. 11. 26 (CC 48, 398 ff. ; 809 f. ; 829 ff. ; 853 f.).

Es kann infolgedessen nicht überraschen, daß Augustinus die göttlichen « rationes » auch einfachhin « causae », « origines » nennt [43]. Ungereimt wäre diese Bezeichnung der « Ideen » Gottes, wenn sie für ihn im Verhältnis zur Verwirklichung der Dinge, die sie geistig darstellen, an und für sich neutral wären, sodaß die meisten von ihnen nichts verursachen würden und nicht einmal der Begriff des Urbildes so recht auf sie passen würde. Ist ihr Korrelat aber stets eine Wirklichkeit, dann versteht sich sowohl jene Qualifikation als « causae » und « origines » wie die auf sie aufgebaute augustinische Erkenntnislehre, die Illuminationstheorie, nach der die göttlichen Ideen überhaupt der letzte gültige und unfehlbare Maßstab (lex, veritas, regula, forma, species, exemplum) einer Art seherischer Erfassung *aller echten Wirklichkeit* sein sollen [44].

Bonaventura beruft sich [45] auf *De div.* qq. 83, q. 63 dafür, daß der Kirchenlehrer von Hippo offenbar doch göttliche « rationes » aller Möglichkeiten annehme. Was sagt dort Augustinus ? Er erklärt, daß die lateinische Wiedergabe des johanneischen « Logos » durch den Terminus « verbum » besser passe als die durch « ratio ». Die Begründung lautet : « ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia. Ratio autem, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur » [46]. Aber das hat keine eigentliche Beziehung zur Darlegung über die göttlichen « rationes » in dem besonderen technischen Sinn der platonischen « Ideen ». Die kurze Quaestio gilt allein einer exegetischen Übersetzungsfrage, die mit Rücksicht auf einen Kerngedanken des Johannesprologs, nämlich die Schöpfertätigkeit der zweiten trinitarischen Person, zugunsten des Terminus « verbum » entschieden wird, bestimmt nicht ohne Erinnerung an das Schöpfer*wort* der Genesis [47].

[43] Conf. 1, 6, 9 ; De Gen. ad litt. 4, 32 (CSEL 28 I, 130 ; Ml 34, 316) ; De Trin. 4, 16, 21 ff. (Ml 42, 902 f.) ; usw.

[44] De ver. rel. 20, 40 ; 29, 53 bis 44, 82 ; 55, 113 (Ml 34, 138 f. ; 145-159 ; 172) ; De lib. arb. 2, 12, 33 f. (CSEL 74, 69 f. ; Ml 32, 1259) ; usw.

[45] In 1. Sent. dist. 36, a. 2, q. 1.

[46] Ml 40, 54.

[47] Vgl. z. B. die Anspielung auf Gottes Schöpferwort schon in De ver. rel., 113 (Ml 34, 172) ; serm. 1, 2 ff. (Ml 38, 24 ff.) ; De Gen. ad litt. imp. lib. 5, 19 (CSEL 28 I, 471 ; Ml 34, 227) ; C. Adim. Man. disc., 1 (CSEL 25 I, 115 f. ; Ml 42, 129 ff.) ; Conf. 11, 7 ff. und in späteren Werken öfters. Über zwanzig Jahre nach De div. qq. 83 kann der Kirchenvater selbst den Namen « Verbum » von jeder tatsächlichen Schöpfung unabhängig erklären ; in De Trin. 15, 11, 20 heißt es : « ... Est et haec in ista similitudine verbi nostri similitudo Verbi Dei, quia potest esse verbum nostrum quod non sequatur opus ; opus autem esse non potest, nisi praecedat verbum : sicut Verbum Dei potuit esse nulla existente creatura ; creatura vero

Im letzten Satz hat « ratio » zweifelsohne die geläufige Bedeutung : Verstand, Vernunft, Erkenntnisvermögen oder Erkenntnisakt, die auch bei Augustinus alltäglich ist [48].

C. Zahl und « Möglichkeiten »

Bonaventura glaubt im Sinne Augustins zu sprechen, wenn er in Gott « Ideen » aller möglichen unverwirklichten Wesen supponiert. Nebst q. 63 aus De div. qq. 83, wovon bereits die Rede war, beruft er sich auf *De Trin.* 6, 10, 11, im Grunde wegen eines einzigen Wortes dort, des Wortes « plena ». Der Kirchenvater erklärt, das trinitarische göttliche Verbum sei vollkommen, ohne jeden Mangel, es sei « *ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium* ». Daraus folgert der Seraphische Lehrer : « ... sed constat quod non impletur nisi rationibus infinitis : ergo infinitae rationes rerum vivunt in Deo, ergo non solum entium vel futurorum, sed etiam omnium possibilium » [49]. Der Gedanke dürfte deutlich genug sein : von einer begrenzten Anzahl « rationes » könnte man nicht behaupten, daß sie das göttliche Verbum « füllen », « ausfüllen », da es doch unendlich ist. Die Zahl der wirklichen Dinge aber bleibt begrenzt. Also nimmt Augustinus « rationes » aller möglichen an, deren gibt es unendlich viele wegen der unerschöpflichen Nachahmbarkeit des Wesens Gottes. Unschwer sieht man die Schwäche des Arguments, das mit dem einen Wort « plena » Konsequenzen macht. Dabei hätte schon der unmittelbare Zusammenhang der Stelle vor solchem Verfahren warnen können. Wird doch wie im gleichen Atemzug von den « rationes » gesagt : « et omnes *unum* in ea » ; daraus erhellt schon, daß es für die Berechtigung dieses « plena » nicht einmal auf irgendwelche Mehrzahl ankommt. Und

nulla esse posset, nisi per ipsum per quod facta sunt omnia » (Ml 42, 1073). Damit kontrastiert wieder in gewisser Beziehung, was er ein paar Jahre früher gesagt hatte, nämlich in Tract. in Ioa. ev. 21, 4 f. : « 'Omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.' Verbum Patris est Filius, nihil dixit Deus quod non dixit in Filio. Dicendo enim in Filio quod facturus erat per Filium, ipsum Filium genuit per quem faceret omnia ... » (Ml 35, 1566).

[48] So De ord., 2, 11, 30 f. ; 2, 19, 49 f. (CSEL 63, 168 f. ; 181 f. ; Ml 32, 1009 ; 1018 f.) ; De imm. an. 6, 10 (Ml 32, 1025 f.) ; De quant. an., 24, 27 (ib. 1049 ; 1050 f.) ; De mag., 12 (Ml 32, 1216 f.) ; De lib. arb. 1,8 ff. ; 2, 11. 18 f. (CSEL 74, 18 ff. ; 68 f. ; 84 f. ; Ml 32, 1231 ff. ; 1257 f. ; 1267 f.) ; De div. qq. 83, q. 64, 7 (Ml 40, 57 f.) ; usw.

[49] In 1. Sent. dist. 36, a. 2, q. 1. Ob Bonaventura in der Geltendmachung dieser Argumente Vorgänger hatte, müssen wir momentan dahingestellt lassen, da wir die in Betracht kommenden Autoren nicht einsehen können.

hernach berücksichtigt die Darlegung geradesogut hier wie sonst Gottes Wissen um seine *wirkliche* Schöpfung allein: « Ibi novit omnia Deus *quae fecit* per ipsam, et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei. Non enim haec creata sunt, quae ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt: ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur »[50]. Für unsere Denkweise wird das Mißverständnis unausweichlich, dem an dieser Stelle sogar der « Platoniker » oder « Augustinist » Bonaventura offenbar verfällt, wenn wir uns nicht bewußt bleiben, daß der Bischof von Hippo auch dem, was wir « Abstrakta » (oder « Universalien », « Allgemeinbegriffe ») nennen, göttliche « Ideen » im Sinne von Urbildern zugrundelegt. Dazu gehört selbst die Zahl-an-sich (dann auch pluralisch: die Zahlen-an-sich), abgesehen von jeder Anzahl irgendwelcher gedachter oder wirklicher Dinge. Und die Zahl-an-sich bzw. deren Idee hält dann Augustinus konsequent für « unendlich », meint freilich genau besehen « indefinit », das « Schlechtunendliche », die Tatsache, daß man immer weiterzählen kann. Aus dem gleichen Grund nimmt er z. B. die « Unendlichkeit der Linie » an, die « Linie-an-sich » geht ins Indefinite[51]. Die « Unendlichkeit » der Zahl besagt ihm aber durchaus nicht, daß er an eine endlose Zahl von wirklichen und möglichen Dingen denken müßte, zur Rede steht dabei nämlich die leere, bloße Zahl, nicht eine Anzahl noch « Unzahl » Dinge[52].

[50] Ml 42, 931 f. Vgl. De Trin. 4, 1, 3: « Quia igitur unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul; non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt. Ibi autem nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est ... » (Ml 42, 883).

[51] De quant. an. 6, 10 f.: « ... longitudinem meram et simplicem, si tibi placet, lineam vocemus: hoc enim nomine a doctis multis appellari solet ... Sed linea ista quam iam, ut opinor, bene intelligis, si porrigatur sive ex una, sive ex utraque parte, quam in longum porrigi potest, cernis nullum esse finem. An ad hoc contemplandum minus valet acies mentis tuae? E. Contemplor omnino, ac nihil facilius ... » (Ml 32, 1041). Vgl. De quant. an. 14, 23 (ib. 1048).

[52] Siehe etwa De Gen. c. Man. 1, 16: « Non (enim) animalis alicuius corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiae pertinere. Quae omnia unde veniant non intelligo, nisi a summa mensura et numero et ordine, quae in ipsa Dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt ... In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura, et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit » (Ml 34, 185 f.). – Conf. 10, 12: « continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus inpressit ... Vidi lineas fabrorum vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum,

Die Zahl-an-sich ist nach Augustinus eine « res intelligibilis », wie « modus, species, ordo », wie « mensura » und « pondus ». In der Dreiheit von « Maß, Zahl und Gewicht » erblickt er mit Berufung auf das Bibelwort (Sap. 11, 21) fundamentale Baugesetze der Welt. Die Zahl aber wird geradezu ein Tiefstes und Letztes, sie ist eine Art Grundidee, bzw. die Grundideen sind Zahlen und jede Idee ist letztlich eine Zahl ; es gelingt indes nicht leicht, aus den Worten Augustins über dieses Verhältnis von Idee und Zahl Genaueres herauszuschälen, jedenfalls stammt die hohe Bedeutung der Zahl aus dem pythagoreisch-platonischen Erbe, das durch manche Mittelglieder bis zu ihm hin fortlebt. Mit seinen profanwissenschaftlichen Quellen und Autoritäten lehrt er sodann noch die « unendliche » Teilbarkeit der Körper [53].

quas mihi nuntiavit carnis oculus : novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus ; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt. Rideat me ista dicentem, qui non eos videt, et ego doleam ridentem me. » – De Gen. ad litt. 4, 3, 7 bis 7, 14 (CSEL 28 I, 98 ff. ; Ml 34, 299 ff.) ist nicht minder deutlich. Wenn Augustinus mensura, numerus, pondus letztlich mit Gott selbst identifiziert, unterscheidet sich das kaum von der wiederholt zum Ausdruck kommenden letztlichen Identifikation aller göttlichen Ideen mit dem einen göttlichen Verbum.

[35] Für eine vermutliche Abhängigkeit augustinischer Gedanken über Zahl und Zahlen von Plotin vgl. O. Perler, Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt, Freiburg (Schweiz) 1931, S. 13 ff. ; 31 ff. ; zum « Indefiniten » oder « Unendlichen » bei Plotin : L. Sweeney SJ, Infinity in Plotinus, in Greg. 38 (1957) 515-535 ; 713-732, besonders 722 f. zu 6. Enn., 6, 18 ; W. N. Clarke SJ, Infinity in Plotinus : a Reply, ib. 40 (1959) 75-98, besonders 83 f. – Über Kenntnisse und Vorstellungen Augustins in Arithmetik, Geometrie, Musik siehe H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1949², 248-275 und 678 der « Retractatio » ; über allfällige Quellen vgl. auch A. Solignac SJ, Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin, in Recherches Augustiniennes 1 (1958) 113-148. – Zur Auffassung unseres Kirchenlehrers bezüglich der intelligiblen « Eins » oder des « Einen » : De ord. 2, 18, 47 f. (CSEL 63, 179 ff. ; Ml 32, 1017 f.) ; De mus. 6, 17 (Ml 32, 1191 ff.) ; De lib. arb. 2, 8 (CSEL 74, 56 ff. ; Ml 32, 1251 ff.) ; cf. ep. 3, 2 (CSEL 34 I, 6 f ; Ml 33, 64 f.). – Zu « unendlicher » Teilbarkeit : Sol. 1, 4, 10 (Ml 32, 874) ; De mus. 6, 8, 21 (Ml 32, 1174) ; De imm. an. 7, 12 (Ml 32, 1027) ; De quant. an. 6, 11 (Ml 32, 1041) ; De Gen. ad litt. 2, 4, 8 ; 4, 7, 13 (CSEL 28 I, 38 ; 103 ; Ml 34, 266 ; 304). – Über die « Unendlichkeit » der Zahl im allgemeinen vgl. De ord. 2, 15 f. (CSEL 63, 176 ff. ; Ml 32, 1014 f.) ; De mus. 1, 11, 18 : « ... ista vis numero inest, ut omnis dictus finitus sit, non dictus autem infinitus ... » ; ib. 6, 6-9 ; 12 ; 14 ; 17 (ib. 1094 ; 1171 ff. ; 1181 ff. ; 1186 ff. ; 1191 ff.) ; De lib. arb. 2, 11 ; 16 f. (CSEL 74, 67 ff. ; 77 ff. ; Ml 32, 1257 f. ; 1263 ff.) ; en. in ps. 146, 11 (Ml 37, 1906) ; en in ps. 38, 7 (Ml 36, 418) ; De Trin. 11, 8, 12 ; 11, 10, 17 ; 15, 12, 21 (Ml 42, 994 ; 997 f. ; 1074) ; C. adv. Leg. et Proph. 1, 2, 3 (Ml 42, 605). In der Deutung von Sap. 11, 21 will sich Augustinus auf letzte Präzision offenbar nicht einlassen, wie das Hinundher De Gen. ad litt. 4, 3-6 verrät (CSEL 28 I, 98 ff. ; Ml 34, 299 ff.). – Siehe auch

Die eben besprochene Auffassung von der intelligiblen Realität der Zahl-an-sich dient zur Berichtigung auch einer Interpretation [54] gewisser Worte in *De civ. Dei 11, 10*. Dort erklärt Augustinus über die göttliche Weisheit : « Neque (enim) multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thensauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest ; porro si sciens fecit, ea utique fecit quae noverat » [55]. Hier mag die Frage aufsteigen, wieso denn von der Zahl-an-sich gesagt sein könnte, sie sei für Gott « finit », wenn sie als wesenhaft « indefinit » betrachtet würde. Diese Schwierigkeit wäre indes nicht behoben durch die Annahme, der Satz berücksichtige die « Unzahl » unverwirklichter möglicher Geschöpfe zur Anzahl wirklicher dazu. Sie erscheint dann im Gegenteil noch verschärft. « Eique finiti », wohl doch zum echten ursprünglichen Text gehörig, soll mutmaßlich betonen, daß alles Wissen Gottes letztlich ein genaues Wissen von absoluter Klarheit und Bestimmtheit ist, das den betreffenden Gegenstand vollkommen beherrscht. So sehr durchschaut Gott das Wesen der Zahl-an-sich, daß er am besten ihr « indefinites » Sein kennt und damit eine genaubestimmte, in dem Sinn eine « finite » Idee von ihr hat, wie er eine präzise und vollkommene Kenntnis seines eigenen doch unendlichen Selbst besitzt [56]. Zwar lauert die Versuchung, eher an der « Unendlichkeit » zu deuteln und aus der Beifügung « eique finiti » entnehmen zu wollen, daß hier« infiniti » nicht einmal für « indefinit » stehe, sondern bloß emphatische Rede wäre, wie anderwärts die Zahl etwa der Sandkörner oder der Haare « infinit » heißt, doch um zu unterstreichen, Gott habe sie trotzdem alle gezählt [57].

E. Gilson, L'infinité divine chez saint Augustin, in : Augustinus Magister, I (Paris 1954), 569-574.

[54] Z. B. bei J. Eberle, Die Ideenlehre Bonaventuras, Freiburg i. Br. 1911, S. 36 als Beleg für Ideen aller Möglichkeiten erwähnt.

[55] CC 48, 332. Der Wortlaut ist verschieden überliefert. Ml 41, 327 hat im Text : « ... in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum ... »

[56] De Gen. ad litt. 4, 3 ff. (CSEL 28 I, 99 ff. ; Ml 34, 299 ff.) z. B. wird ja Gott selbst « mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere » genannt.

[57] Vgl. De ver. rel. 20, 40 : « Nihil (enim) est corporis, quod non vel unum visum possit innumerabiliter cogitari » (Ml 34, 139) ; en. in ps. 145, 14 ; in ps. 146, 9. 11 ; in ps. 138, 24 ; in ps. 98, 3 (Ml 37, 1894 ; 1904 ; 1906 ; 1799 ; 1260) ; De Trin. 11, 8, 12 (Ml 42, 994) ; sermo 117, 17 (Ml 38, 671) ; Qq. in Hept. 1, 28 (Ml 34, 555) ; 137 (ib. 585) ; De civ. Dei 16, 21. 23 (CC 48, 523 f. ; 525 ; Ml 41, 499 ; 500).

Gegen derart äußerste Reduktion einer gemeinten Unendlichkeit aber und als Empfehlung sowohl des Sinnes von « indefinit » wie der Echtheit des Zusatzes « eique finiti »[58] spricht ein Vergleich mit *De civ. Dei* 12, 18 f. Da will Augustinus die Gründe widerlegen, mit denen Stoa und Neuplatoniker ihre Ansicht von der kreisläufigen periodischen Wiederkehr gleicher Weltzeiten zu stützen suchten. Unter anderm die Behauptung, sonst vermöchte nicht einmal Gott die grenzenlose Mannigfaltigkeit im eigenen Werk, das er von jeher wirkt, mit seinem Wissen zu umfassen : « ... si non eadem repetantur, non possunt infinita diversitate variata ulla eius scientia vel praescientia conprehendi ». Augustinus entgegnet : « ... Hinc enim maxime isti errant, ... quod mentem divinam omnino immutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana mutabili angustaque metiuntur ... Illud autem aliud quod dicunt, nec Dei scientia quae infinita sunt posse conprehendi : restat eis, ut dicere audeant atque huic se voragini profundae inpietatis inmergant, *quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est ; quoniam in quocumque numero finem faciendum putaveris, idem ipse, non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus et quamlibet ingentem multitudinem continens, in ipsa ratione atque scientia numerorum non solum duplicari, verum etiam multiplicari potest.* Ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit. Ergo et dispares inter se atque diversi sunt, et *singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt. Itane numeros propter infinitatem nescit omnes Deus, et usque ad quandam summam numerorum scientia Dei pervenit, ceteros ignorat ? Quis hoc etiam dementissimus dixerit ? Nec audebunt isti contemnere numeros et eos dicere ad Dei scientiam non pertinere,* apud quos Plato Deum magna auctoritate commendat mundum numeris fabricantem. Et apud nos Deo dictum legitur : 'Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti' ; de quo et propheta dicit : ‚Qui profert numerose saeculum', et Salvator in evangelio : 'Capilli', inquit, 'vestri omnes numerati sunt'. Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, 'cuius intellegentiae', sicut in psalmo canitur, 'non est numerus'. *Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen inconprehensibilis ei,* cuius intellegentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia conprehenditur,

[58] In dieser Zeitschrift 1 (1954) 382 sind wir der Lesart bei Migne gefolgt und haben deshalb vermutet, « eique finiti » könnte interpoliert sein zur Angleichung an De civ. Dei 12, 18.

scientis conprehensione finitur : profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius inconprehensibilis non est. Quare si *infinitas numerorum scientiae Dei, qua conprehenditur, esse non potest infinita* : qui tandem nos sumus homunculi, qui eius scientiae limites figere praesumamus, dicentes quod, nisi eisdem circuitibus temporum eadem temporalia repetantur, non potest Deus cuncta quae facit vel praescire ut faciat, vel scire cum fecerit ? cuius sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis tam inconprehensibili conprehensione omnia inconprehensibilia conprehendit, ut, quaecumque nova et dissimilia consequentia praecedentibus si semper facere vellet, inordinata et inprovisa habere non posset, nec ea provideret ex proximo tempore, sed aeterna praescientia contineret » [59]. Im Folgenden erklärt der Kirchenvater, er lasse dahingestellt, ob die tatsächliche Weltzeit so ins Endlose gehe oder nicht, wenn nur ausgemacht sei, daß Gott im einen wie im andern Fall alles vollkommen kenne [60].

Eindeutig zeigt diese Darlegung, daß den Zahlen Unendlichkeit im Sinne von Indefinität zugeschrieben, für Gott aber dennoch eine komprehensive, und das heißt nach dem Kontext eine vollkommenste Kenntnis der Zahlen in Anspruch genommen wird. Daraus folgerte Augustinus, daß Gott sogar eine endlose Zahl verschiedenartigster zeitlich einander ablösender Geschöpfe mit seinem Wissen restlos zu erfassen und zu überblicken vermöchte, selbst im voraus, falls er deren Verwirklichung planen würde. Auch in diesen Ausführungen hat man die Lehre einbeschlossen sehen wollen, Gott schaue je Einzelideen aller möglichen Wesen, weil die der wirklichen doch nur eine begrenzte Zahl ergäbe [61]. Im ganzen Abschnitt wird dies jedoch u. E. nirgends unterstellt ; wenn Augustinus hier an göttliche « Ideen » denkt, so sind es nur die « Ideen » der Zahl bzw. der Zahlen an und für sich, denen er Unendlichkeit zuschreibt. Die Frage, wieso Gott die prinzipiell endlose Zahl « ausgezählt » haben könnte, oder besser gesagt, wieso eine solche

[59] CC 48, 374 ff. Vgl. schon De civ. Dei 12, 13 (ib. 367).

[60] Zwar hatte er vordem, z. B. in C. ep. Man. q. v. fund. 25, 27 die Zahl der wirklichen Dinge für endlich erklärt ; von Gott sagte er da : « potuit et tertium, cui secundum praeponeretur, et deinde usque ad infimum bonum naturarum factarum ordinem ducere, donec universitas earum, *non numero indefinito incerta diffluerent, sed certo terminata consisteret* » (CSEL 25, 224 ; Ml 42, 191). Selbst das würde schließlich mit dem vereinbar sein, was er in De civ. Dei 12, 20 mit « Quod utrum ita faciat . . definire non audeo » offenhalten will.

[61] Vgl. etwa J. B. Franzelin, Tractatus de Deo uno, ed. 4., Rom 1910, S. 407 ; O. Perler, a. a. O., S. 103 f.

Zahl dennoch von Gottes Wissen « abgeschlossen », « vollständig » erfaßt sein könnte, hat wohl auch Augustinus nicht gelöst. Es ist ein Postulat, das als solches für ihn festzustehen scheint, eine Aporie.

Damit hätten wir die Stellen eingesehen, aus denen man nachweisen wollte, daß Augustinus göttliche « Ideen » nicht bloß der zu verwirklichenden, sondern auch aller bloßmöglichen Geschöpfe annehme. Begreiflicherweise sind es wenige Texte, die dienlich scheinen. Denn weitaus die meisten über die « Ideen » betreffen unverkennbar nur die wirkliche Schöpfung. Nun aber ergibt sich uns, daß sogar jene paar Stellen eher anders zu deuten sind und dann im Rahmen der üblichen Anschauung des Heiligen verbleiben. Uns mag das befremden. Wir fragen uns, ob einem so scharfsinnigen Geist zugemutet werden darf, er habe Gott die bestimmte und detaillierte Kenntnis der zahllosen Möglichkeiten abgesprochen oder diesen Aspekt bei seiner Ideenlehre übersehen. Vielleicht stammt aber schon die Formulierung der Frage aus unsern vorgefaßten Meinungen, unsern Denkgewohnheiten, die den Grundüberzeugungen eines Augustinus am Ende geradewegs zuwiderlaufen. Wie sieht nämlich die Sache aus, wenn für ihn der letzte Maßstab für « möglich » und « unmöglich » nicht unsere angebliche Einsicht in die Widerspruchslosigkeit oder die Unvereinbarkeit von Begriffen usw. wäre, sondern *Gottes Wille*, daß etwas sei oder geschehe bzw. geschehen könnte ? Ist für den, der so dächte, obige Frage noch sinnvoll ? Nicht etwa, daß der Verfechter eines solchen Standpunktes leichthin Gott jede Absurdität oder jede Willkür zutraute. Aber zu deren Verhütung wird er nicht eine Unzahl von Einzelideen aller Möglichkeiten im Geiste Gottes postulieren müssen, sondern dazu wird ihm vielleicht die Überzeugung genügen, daß Gott sich selber, unter anderm seine Weisheit und seine Macht am besten kennt, daß er, um mit Augustinus zu reden, sich selbst im Verbum auch als die eine einfache « forma omnium formatorum » [62] vollkommen kennt.

Spricht unser Kirchenvater von der Vielzahl göttlicher « Ideen » oder « rationes », dann versteht er darunter jeweils die Urbilder der vielerlei Wesen in der von Gott geschaffenen Welt, seien es nun Gattungen, Arten oder Individuen. Es geht dabei aber stets um substanzielle

[62] Sermo 117, 2, 3 (Ml 38, 662). In diese Perspektive lassen sich am ehesten die Erörterungen aus De spir. et litt. 1, 1 ; 5, 7 ; 35, 62 f. (CSEL 60, 155 ; 159 ; 221 ff. ; Ml 44, 201 ; 204 ; 241 f.) und ähnliche einordnen, die von « Möglichkeiten » der Macht Gottes an seinen Geschöpfen reden.

Wesen, um « naturae », wie er oft sagt [63], so um « homo » und « equus », oder um diesen und jenen Einzelmenschen [64]. Von den Zuständen, Kräften, Fähigkeiten, Leistungsmöglichkeiten, Handlungen dieser Wesen und von den einzelnen Ereignissen als solchen werden nicht je besondere göttliche « Ideen » angenommen. In der einen Idee eines Wesens sind vielmehr dem Wissen Gottes alle derartigen näheren Bestimmungen mitgegeben, sie gehören mit zur erschöpfenden Vollkommenheit und Genauigkeit der betreffenden Idee. So z. B. der tatsächliche Lebenslauf eines Menschen, so ferner seine « Möglichkeiten » resp. « Unmöglichkeiten », die etwa mit seiner Natur, den ihm verliehenen Kräften, Anlagen usw. zusammenhängen. Denn von solchen « Möglichkeiten » oder « Unmöglichkeiten » redet Augustinus oft, gewiß unter der Voraussetzung, daß zuallererst Gott sie kennt, wenn sie echt sind [65].

(*Fortsetzung folgt.*)

[63] Cf. De ver. rel. 7, 13 (Ml, 40, 129).

[64] De div. qq. 83, q. 46, 2 (Ml 40, 30) ; ep. 14, 4 (CSEL 34 I, 34 f. ; Ml 33, 80).

[65] Vgl. etwa C. Fort. Man. 2, 22 (CSEL 25 I, 104 ; Ml 42, 125) : « Unmöglichkeit », daß Schnee warm sei ; De lib. arb. 3, 12, 35 (CSEL 74, 119 ; Ml 32, 1288) : « Möglichkeit », daß auch die guten Engel gefallen wären ; so auch C. Max. Ar. ep. 2, 12, 2 (Ml 42, 768) ; De doctr. chr. 2, 35, 53 (Ml 34, 60) : « Möglichkeit », daß es an den Januarkalenden geregnet hätte ; De Gen. ad litt. 3, 4 (CSEL 28 I, 66 ; Ml 34, 281) : « Unmöglichkeit », daß Feuer kalt sei ;De fide et sym., 24 (CSEL 41, 30 ff. ; Ml 40, 195 f.) und öfters über Verwandlungsmöglichkeiten der Körper ; usw.

Egenolf Roeder von Diersburg

Ein Beitrag zur thomistischen Soziallehre

Zu der bekannten Bestimmung des Menschen als « politisches Lebewesen » führen Aristoteles' Politica (I 2, 1253 a 2 s.) aus : Der unpolitische Mensch - der Einsiedler oder Einzelgänger – ist entweder schlechter oder aber besser als der Mensch. Thomas unterscheidet dementsprechend, in seinem Kommentar, von dem infolge Verkommenheit Asozialen den « melior quam homo » (I. lect. 1, ed. Spiazzi [Torino 1951] n. 35) der infolge seiner Vollkommenheit der menschlichen Gemeinschaft entraten kann. Diese Lehre von den drei Menschentypen, den beiden Grenzfällen, zwischen denen der Durchschnittsmensch in der Mitte steht, bildet nach J. Th. Eschmann OP Ausgangs- und Endpunkt aller thomistischen Gedanken über das Soziale (Mediaeval Studies 6 [1944] 110). Derartige über die Kommentare und Kleinen Schriften verstreuten Ansätze sind um so bedeutungsvoller, als die Zeit, wie der Kommentator des Ständetraktats der Summa Theologica, Bernward Dietsche OP, in Band 24 der deutsch-lateinischen Thomasausgabe einleitend bemerkt, für eine monographisch ausgearbeitete Theologie des Laientums noch nicht reif war.

Die Politica führen weiter aus, daß der Staat früher, ursprünglicher sei, als Familie und Einzelmensch ; denn das Ganze ist früher als seine Teile : wird der Mensch als Ganzes aufgehoben, so gibt es auch keine Hand und keinen Fuß mehr, außer im Sinne der Aequivokation (1253a 19). Hierzu zieht Thomas (n. 38) Kap. 10 aus Buch Z der Metaphysik heran, wo das Verhältnis des begriffsfähigen Ganzen zu seinen Teilen ex professo abgehandelt wird. Für die Priorität der Teile im Begriff (1035b 4) ist vorbildlich das formallogische Verhältnis : Sie gehen dem Begriffsganzen voraus ; Gattung und spezifischer Unterschied heben die Spezies auf (Top. VI 4, 141b 28), nicht aber umgekehrt (wenn es auch die riesigen Panzerechsen der Kreidezeit nicht mehr gibt, so gibt es doch noch [Eid-] Echsen). Um so mehr gehen die Teile der Spezies dem konkreten Ganzen voraus (Met. Z 10, 1035b 13). Mit der Betrachtung der Teile des konkreten Ganzen werden die strengeren Bedingungen der formalen Logik aufgegeben, Spezies verstanden als innere oder auch äußere Form, wie an dem Beispiel der Erzstatue (a 6) besonders deutlich wird. Fuß, Finger, Hand, aus Materie und Form zusammengesetzte Teile werden durch das konkrete, leib-seelische Ganze definiert. Das konkrete Ganze hat die Priorität vor den entsprechenden Teilen (b 10) : Es hebt seine konkreten Teile auf, nicht aber umgekehrt ; der Mensch überlebt den Verlust eines seiner Glieder, der abgehackte Finger dagegen ist eigentlich keiner mehr, nur mehr, wie schon aus den Politiken bekannt, durch Aequivokation. Und nur die ist Hand, die « ihr Werk zu tun vermag » (Z 11, 1036b 30). Es handelt sich um zweierlei Ganze : das reine Formganze, und

das konkrete Ganze. Und beim Konkretum, wenn man von der letzten Endes der Erfahrbarkeit überhaupt entzogenen reinen Materie (Z 10, 1036a 8) als dessen Teil absieht, um zweierlei Teile : die Formteile und die konkreten Teile.

Diese Konzeption hat Thomas für die Grundlage seiner Soziallehre als Vorbild gedient. Seinem aufs praktische gerichteten Vorhaben entsprechend zieht er dabei nur das eine der beiden, das konkrete Ganze in Betracht. Zu Beginn seiner Anmerkung (n. 38 zu Pol. I 2, 1253a 18) trägt er aus dem politischen in den metaphysischen Zusammenhang, der es nur mit begrifflicher und ursächlicher Priorität zu tun hat, den Gesichtspunkt der wertmäßigen Priorität hinein : « Necesse est totum esse prius parte, ordine scilicet naturae et perfectionis ». Wenn er fortfährt : « Sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei », so ist zwar an reine Formteile zu denken, nicht aber an rein materielle Teile ; die letzteren überdauern ja eben, je formloser sie gedacht werden, um so eher das konkrete Ganze. So geht es auch aus den Beispielen hervor, die Thomas im Folgenden der Metaphysik entnimmt. Und nun entwickelt er, weiter in Anlehnung an die Politica (a 20), die Glieder des Menschenleibes zur Analogie der Glieder des Staatswesens : « Sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate » (n. 39).

Das staatliche Gemeinschaftsganze, um dessentwillen die Analogie gebildet wird, ist ein Ganzes von der Art, wie sie Metaphysik H 6 beschreibt : Ein Ganzes, das kein bloßer Haufen ist, sondern Etwas Mehr als die Summe seiner Teile (1045a 10). Daß nur ein solches Ganze seinen Teilen voraufgehen kann, ergibt sich zwingend ; das Summenganze vollendet sich erst durch Addition des letzten seiner Teile. Es kommen auch abstrakte, begriffsähnliche Summenganze vor (cf. Metaph. Z 5, 1030b 14) ; aber im Vorliegenden handelt es sich um ein konkretes Ganze, nur ein solches kann einen « Haufen » bilden. An dieses « Etwas Mehr » nun rührt S. Thomas in verschiedenen Zusammenhängen der Summa Theologica, wenn er den « princeps » als das Prinzip der Gemeinschaftsbildung hervorhebt. Ein princeps ist denkbar noch ohne Gefolgschaft, nicht aber eine Gemeinschaft ohne das gemeinschaftsbildende Prinzip. Daß die staatliche Gemeinschaft aus den Durchschnittsmenschen gebildet wird, liegt auf der Hand, und diese sind die Teile, denen sie ursächlich und wertmäßig voraufgeht ; denn die beiden anderen Menschengruppen fallen entweder aus ihrer Gemeinschaft heraus, oder sie stehen über ihr. Thomas charakterisiert sie noch einmal, zum Abschluß seiner aus der Metaphysik geschöpften Anmerkung : « Si autem contingat, quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peior quam homo » (n. 39). Der Zusatz « et quasi bestia » bezeichnet hier die Herabsetzung des Vermögens zur Gemeinschaftsbildung und ist auf das vom Durchschnittsmenschen vorher Gesagte zu beziehen : « quod sit animal civile, magis etiam quam apis, et quam quodcumque gregale animal » (n. 36), also rein deskriptiv zu verstehen. « Si vero nullo indigeat, et quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo » (n. 39). Aus den « meliores » muß der Prinzipat gebildet sein. Sie bedürfen der Staatsgemeinschaft nicht, aber diese bedarf ihrer. Die Existenz der Durchschnittsmenschen ist abhängig von

der der Gemeinschaft, nicht so die der meliores; diese gehen also der Gemeinschaftsordnung ursächlich vorauf, erfüllen so die Bedingung « de parte speciei », sind im Gegensatz zu den materiellen die Formteile des Gemeinschaftsganzen.

Die Asozialen, « peiores quam homo », bilden, wenn überhaupt, seis auch nur als Mob der vorübergehend sich zusammenfindet, ein « Ganzes, das ein bloßer Haufen ist ». Der Durchschnittsmensch, homo (qua homo), der sich unter sie verirrt, kann dort zu der Führerrolle kommen, die ihm im wohlgeordneten Gemeinschaftsganzen versagt sein muß. Oder auch in einem nach materiellen Gesichtspunkten « geordneten » Ganzen wie dem, von dem es in De regimine principum heißt, in ihm « wäre der Wirtschaftsführer König » (lib. I, cap. 15 [Opuscula philosophica, ed. Spiazzi, Torino 1954, n. 816]). Der Durchschnittsmensch hat also die Wahl, entweder in der niederen Gemeinschaft ein Führender, oder in der höheren ein Geführter zu sein. Darin liegt für ihn die Möglichkeit beschlossen, schließlich auch in der höheren Gemeinschaft zum Führenden zu werden. Es ist dies der grundsätzliche Unterschied dieses Zusammenhangs der thomistischen Soziallehre von der offenbar aus ihr, wenn nicht aus Aristoteles' Politica unmittelbar abgeleiteten nationalsozialistischen Irrlehre vom Übermenschen und vom Untermenschen mit dem Herdenmenschen – anders als nach Nietzsche – zwischen ihnen in der Mitte. Nicht nur, daß kein Mensch zum Ausbeutungsobjekt eines anderen bestimmt ist. Keiner ist auf eine bestimmte Stufe des Menschentums festgelegt, jedem steht die Möglichkeit des Aufstiegs offen.

Und keiner, auch nicht der zum « melior quam homo » Aufgestiegene, ist endgültig zur Führerschaft berufen; denn über der höchstentwickelten menschlichen Gemeinschaft steht die Gemeinschaft der Heiligen: Analogon des immateriellen, aus reinen Formteilen gebildeten Begriffs- und Formganzen der Menschenseele, mit dem Metaphysik Z 11 die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Ganzem und Teilen schließt (1037a 28). Gebildet aus den « meliores » als den nachgeordneten Gliedern, deren Haupt Christus ist. Als Beispiele ihres Selbstgenügens nennt Thomas ausdrücklich « Joannes Baptista » und « Beatus Antonius hremita » (n. 35). Ohne einen solchen Kristallisationspunkt, das « Etwas Mehr », das naturgemäß unendlich viel mehr sein kann, gehen, wie ausgeführt, immaterielle Teile ihrem wie immer gearteten Ganzen vorauf. In diesem Sinne begründet Thomas den scheinbar den Politica widersprechenden Satz der Nikomachischen Ethik von der Priorität des Hauswesens als Symbol der ehelichen Gemeinschaft vor dem Staatswesen mit der Feststellung: « Pars enim est prior toto » (in Eth. Nic. VIII 14 [1162a 16], lect. 12, ed. Spiazzi [Torino 1949] n. 1720).

Für den sozialen Aufbau ergibt sich das folgende Schema, von unten nach oben zu lesen:

Christus das Haupt	Führender:	Gemeinschaft der Heiligen
Melior quam homo	Geführter:	» » »
» » »	Führender:	Wohlgeordnete Gemeinschaft
Homo qua homo	Geführter:	» » »
» » »	Führender:	Materialistische Gemeinschaft
Peior quam homo	Geführter:	» » »

Othmar Schweizer

Person und Hypostatische Union bei Thomas von Aquin

Zur Interpretation vier wesentlicher Texte

I. Status quaestionis

In der Revue de l'Université d'Ottawa (juillet-sept. 1958) hat *A. Cossement* O. M. I., eine Besprechung meiner Studie « Person und Hypostatische Union bei Thomas von Aquin » (Studia Friburgensia, N. F. 16, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1957) veröffentlicht.

Der Besprecher hält das Endresultat meiner Untersuchung für richtig, daß nämlich in der Frage des constitutivum formale der Person weder die Modustheorie noch die Existenztheorie thomistisch seien, sondern einzig die sog. Theorie der reinen Union, die – ohne zu einem Modus der Abgeschlossenheit oder zur Existenz Zuflucht nehmen zu müssen – den Unterschied zwischen Natur und Person bei Christus aus der Hypostatischen Union allein zu erklären sucht.

Es darf wohl angenommen werden, daß sich diese Erkenntnis, aus dem unvoreingenommenen Studium aller diesbezüglichen Thomastexte gewonnen, unter den Theologen immer mehr Bahn bricht.

Wenn auch Cossement mit dem Hauptresultat meiner Untersuchungen einverstanden ist, so kann er sich doch mit der Interpretation einiger einzelner Thomastexte nicht einverstanden erklären. Es sind dies folgende vier Texte :

1. – Quodlibetum II, a. 4, corpus und resp. ad 1 und 2.
2. – De Unione Verbi Inc., a. 1.
3. – Summa, III, q. 2, a. 2.
4. – Summa, III, q. 19, a. 1 ad 4.

Diese vier Texte sind eng miteinander verwandt, und das Besondere an ihnen ist, daß sie eine Verschiedenheit zwischen Natur und Suppositum auch bei den geschaffenen reinen Geistern hervorheben, während Thomas in den vielen früheren Texten durchwegs Natur und Suppositum bei den reinen Geistern identifiziert [1].

[1] Hier die wesentlichen Stellen :

Quodl. II, a. 4 : ... In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est ; et ideo in Deo est

II. Die zwei verschiedenen Interpretationen

Meine Interpretation der vier Texte lief darauf hinaus, daß hier Thomas dem Suppositumsbegriff eine andere Bedeutung gebe als in den früheren Texten, ohne aber die frühere Bedeutung fallen zu lassen. Damit würden wir bei Thomas zwei Personbegriffe vorfinden, den engeren, d. h. den traditionellen, den Boëthius definiert mit « intellectualis naturae individua substantia », und den erweiterten, nämlich den aus den Erklärungsversuchen der Hypostatischen Union hervorgegangen, oder m. a. W. denjenigen, zu dem die Erklärungsversuche der Hypostatischen Union immer mehr hindrängten, und der am besten charakterisiert wird mit dem Wort « das Allumfassende ».

Für den *engeren* Suppositumsbegriff wird entweder die Realdistinktion von Essenz und Existenz gar nicht berücksichtigt oder, falls sie berücksichtigt wird, wird die Existenz vom Begriff ausgeschlossen. Ebenfalls werden die ontologischen Akzidenzien, wenn der Begriff streng genommen wird, ausgeschlossen. Thomas hat, wenn er diesen engeren Suppositumsbegriff erläutert, in erster Linie die Körpersubstanz vor Augen. Er spricht von einer inadäquaten Realdistinktion zwischen Körpernatur und Körpersuppositum, denn das Suppositum fügt zur Natur das Individuationspriniz hinzu. Bei der rein geistigen Substanz aber ist die Natur durch sich selbst individuell, deshalb ist kein besonderes Individuationsprinzip nötig, und deshalb kann Thomas sagen, daß bei den reinen Geistern Natur und Person identisch sind.

Der *erweiterte* Suppositumsbegriff, der in den vier angeführten Texten zum Ausdruck kommt, hat als wesentlichsten Aspekt die Allumfassung. Wohl wird auch mit dem engeren Suppositumsbegriff das « totum esse » oder « completum esse » verbunden, aber nur um damit zu sagen, daß Teilsubstanzen oder Substanzteile nicht ein eigenes Suppositum sein können.

omnino idem suppositum et natura. In Angelo autem non est omnio idem : quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei ; quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu naturam ; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

De Unione V. I., a. 1 : ... Si vero aliqua res sit, intra quam praeter essentiam speciei, quam significat definitio, sit aliquid aliud, vel accidens vel materia individualis ; tunc suppositum non erit omnio idem quod natura ; sed habebit se per additionem ad naturam ; sicut apparet praecipue in his quae sunt ex materia et forma composita ...

Summa, III, q. 2, a. 2 : ... Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei scilicet accidentia et principia individuantia : sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum ; ... unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui ... Si qua vero res est in qua omnino nihil aliud est praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo ; in ea non est aliud secundum rem suppositum et natura ...

Summa, III, q. 19, a. 1, ad 4 : ... esse pertinet ad ipsam constitutionem personae ; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini ...

Hier aber hat die Totalität den Sinn : Alles, was an einem Ding ist : die Natur, das Individuationsprinzip, die (ontologischen) Akzidenzien und die (von der Essenz real verschiedene) Existenz zusammen bilden das Suppositum. Dabei sind aber diese verschiedenen Elemente nicht gleichwertig. Auch innerhalb dieses erweiterten Suppositumsbegriffs bewahrt das Suppositum in der engeren Bedeutung seine besondere, wichtige Stellung, und die andern Elemente tragen zur Suppositumsbildung (im weiteren Sinn) gemäß ihrer eigenen Natur das ihrige bei. Die Existenz ist somit eines der Elemente, die mithelfen, das Suppositum im erweiterten Sinn zu bilden.

Cossement sieht in meiner Interpretation dieser vier Texte eine nicht zu billigende Konzession an die Existenztheorie, und er will auch keinesfalls einer Interpretation zustimmen, die bei Thomas eine Änderung der Auffassung des Suppositums in Betracht zieht.

Die Interpretation, die Cossement der meinigen entgegenhält, ist folgende [2] : Auch in diesen vier Texten handelt es sich, wie in allen vorhergehenden, um das Suppositum in der ersten, also in der traditionellen Bedeutung. Und auch in diesen vier Texten sind für Thomas Natur und Suppositum, auch wenn es sich um geschaffene reine Geister handelt, identisch. Und wenn von einer Distinktion die Rede ist, so kann nur eine distinctio rationis gemeint sein. Es ist aber wichtig, festzustellen, daß Cossement dies nicht ausdrücklich sagt. Er vermeidet die Ausdrücke « reale und gedankliche Distinktion ». Aber gerade hierin liegt das Wesen der Kontroverse : Macht Thomas hier eine Realdistinktion zwischen Natur und Suppositum oder nicht ? Wenn ja, dann hat er seinen Suppositumsbegriff geändert, wenn nein, dann hat er ihn nicht geändert. Denn in den früheren Texten identifiziert er Natur und Suppositum ausdrücklich bei den reinen Geistern [3].

Für Cossement hat also Thomas den Suppositumsbegriff nicht geändert. Die Distinktion zwischen Natur und Suppositum beim Engel ist eine rein gedankliche. Und der Grund dieser gedanklichen Unterscheidung von Natur

[2] Hier folgt der leider sehr kurz gefaßte Originaltext (RUO 28 [1958] 187* f.) : En fait, dans cet article ce sens large n'est pas envisagé. Il y est dit, au contraire (ad 2^{m}, compris à la lumière de l'objection entière), qu'en dépit d'une même distinction réelle qui oppose la nature et le suppôt au même acte d'être (« même distinction », puisque pour le suppôt elle est en fonction de la distinction de la nature d'avec l'acte d'être), la nature et le suppôt de cette nature n'ont toutefois pas le même rapport à cet acte d'être en raison de la distinction réelle elle-même. En effet, lorsqu'une nature n'est pas à elle seule la raison adéquate de tout ce que l'on peut, en vérité, attribuer au suppôt de cette nature, il n'y a pas identité absolue de ce suppôt avec sa nature, de sorte que tout ce qui n'est pas détermination essentielle de cette nature, s'unit au suppôt et non à la nature. Une telle union « in persona et non in natura » désigne une relation d'appartenance, d'où ne résulte pas une « res tertia », mais une « ratio composita » (Quodl. II, a. 3 ad 1^{m}).

[3] Es darf vielleicht daran erinnert werden, daß es kein Mittelding gibt zwischen realer und gedanklicher Unterscheidung. Entweder ist eine Unterscheidung real oder nur gedanklich. Es kommt oft vor, daß man die Lösung eines Problems in einer subtilen Unterscheidung sucht. Kann man aber diese Unterscheidung weder als reale noch gedankliche charakterisieren, so bleibt sie eine Scheinlösung.

und Suppositum ist der Realunterschied zwischen Essenz und Existenz. Denn die Existenz – und darin interpretiert Cossement Thomas zweifellos richtig – ist etwas, das « zur Natur hinzukommt », das nicht « aus ihr als dem adäquaten Grund hervorgeht ». Also ist die Verbindung von Natur und Existenz nicht eine « unio in natura », sondern « in supposito ». Deshalb, so folgert Cossement weiter, spricht Thomas von einer gedanklichen Unterscheidung, denn das Suppositum ist nichts anderes als die Natur, insofern sie mit der Existenz verbunden ist.

Man möge sich des subtilen, aber trotzdem sehr wichtigen Unterschiedes zwischen Cossements und meiner Interpretation bewußt sein. Nach Cossement sind und bleiben Natur und Suppositum beim Engel identisch, und die Existenz, wenn schon von ihr die Rede ist, bleibt in jedem Fall außerhalb des Suppositums. In Hinblick auf die Verbindung, die eine Natur eingehen kann, ohne daß sie sich verändert, wird die Natur suppositum genannt. Nach meiner Interpretation aber wird kategorisch gesagt, daß Thomas seinen Suppositumsbegriff abändere : die Allumfassung macht das Wesen des neuen Suppositumsbegriffs aus, und so kann Thomas sagen, daß das Suppositum sei : Natur + Existenz (+ die ontologischen Akzidenzien, + die göttliche Person in Christus).

Ich bin Cossement dankbar für seine kritische Stellungnahme. Nur in der offenen Kontroverse klären sich die Ansichten. Ich habe die Mühe nicht gescheut, die Texte des hl. Thomas von neuem durchzudenken und sie unter dem Gesichtspunkt der Stellungnahme Cossements zu prüfen.

Die Entscheidung in der Kontroverse hängt davon ab, ob mit Sicherheit festgestellt werden kann, daß Thomas in den vier Texten eine Realdistinktion zwischen Natur und Suppositum beim Engel im Auge hat bzw. nicht. Meint Thomas Realdistinktion, dann betrachtet er die Existenz als internes Glied des Suppositums und damit gibt er dem Suppositum als Wesenscharakter die Allumfassung. Meint Thomas nicht Realdistinktion, dann bleibt die Existenz immer außerhalb des Suppositums und der Suppositumsbegriff bleibt der alte.

III. Textanalyse

Dem aufmerksamen Leser fällt die enge Verwandtschaft der vier Texte auf. Man darf darin geradezu einen textkritischen Beweis sehen, daß die Datierung des Quodlibetum II und De Unione Verbi Incarnati richtig ist, nämlich, daß sie zusammen an den Schluß des thomistischen Schrifttums gehören, in die Nähe des dritten Teils der Summa.

Den Text in Quodl. II kann man den « Grundtext » nennen, das heißt den ausführlichen Text. Hier hat die Idee zum ersten Mal volle Gestalt angenommen, ist in einer ausführlichen Art und Weise dargestellt worden. Ein sog. « Grundtext » muß nicht immer der Text sein, der zum ersten Mal die neue Idee enthält. Eine neue Idee kann auch « zaghaft » beginnen, in einer ersten Andeutung und kann dann auswachsen bis zur ausführlichen, definitiven Formulierung. Rückblickend kann man auch in unserem Fall

sagen, daß Thomas nicht plötzlich zum neuen Suppositumsbegriff kam – wenn wir nun vorwegnehmen, was noch zu beweisen ist –, sondern daß dieser Begriff sozusagen « in der Luft », nämlich in der christologischen Atmosphäre lag. Schon die ersten Texte über die Hypostatische Union im Sentenzenkommentar operieren mit der Totalität, wobei aber diese Totalität von allem Anfang an an einer Zweideutigkeit leidet, die uns nicht entgeht und die auch dem hl. Thomas sicher nicht entgangen ist. Thomas führt nämlich stets die klassische Definition der Person an « substantia individua tota », wobei Totalität im Gegensatz zur Partialität einer Teilsubstanz oder eines Substanzteiles genommen wird. Sobald nun aber jemand sich anschicken möchte, Thomas zu entgegnen : Also ist in Christus eine menschliche Person, weil ja in Christus eine « substantia humanae naturae individua tota » da ist, so macht Thomas eine Schwenkung zu einer andern Art von Totalität, indem er sagt : Nein, sie ist nicht tota, weil sie mit der göttlichen Person vereinigt ist. Das führt logischer Weise immer mehr dazu, daß Thomas den Suppositumsbegriff anders faßt, nämlich schlechthin als das « Allumfassende ».

Wenn aber nun der Text des Quodl. II der Grundtext genannt wird, so deshalb, weil hier die neue Idee voll zum Durchbruch kommt und endgültig festgelegt wird.

Die drei andern Texte wollen wir « Wiederholungstexte » nennen. Sie wiederholen aufs getreueste den Inhalt des Grundtextes, aber in gekürzter Form. Die Wiederholungstexte setzen meistens zum vollen Verständnis den Grundtext voraus. Ohne Kenntnis des Grundtextes bleiben sie oft dunkel und unverständlich. Im Lichte des Grundtextes aber werden sie ohne Schwierigkeit verstanden. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß auch ein Wiederholungstext aufschlußreich für den Grundtext sein kann, auf Grund irgend einer neuen Formulierung, die hinzukommt oder auf Grund einer neuen Anwendung, die gemacht wird.

Jedermann wird beim Durchlesen die unmittelbare Abhängigkeit (in Inhalt und Form) der drei Texte vom Text in Quodl. II erkennen. Sie bilden ein sehr schönes Beispiel für die Interpretationstheorie von Grundtext und Wiederholungstext.

So ist denn der erste und wichtigste Text, den wir zu überdenken haben, der Artikel 4 des Quodl. II und zwar das corpus und die responsiones ad 1 und 2.

Es darf sicher mit Recht gesagt werden, daß außer dem Sinn des « non omnino idem » im corpus articuli alles klar und eindeutig ist. Cossement hat ohne Zweifel richtig interpretiert : Es gibt vieles an einem Ding, das nicht « de ratione suae naturae » ist, wofür also nicht die Natur als alleiniger adäquater Grund angegeben werden kann. All dies vereinigt sich mit der Natur « in supposito ». Für die Körper ist es schon das Individuationsprinzip, das « außerhalb der Natur » ist, bei den geschaffenen reinen Geistern, die keines Individuationsprinzips bedürfen, stehen aber doch die Akzidenzien und vor allem die Existenz außerhalb der Natur. Und so ist deshalb in keinem Geschöpf, so schließt der Artikel, Natur und Suppositum « omnino idem ».

Was die responsio ad 1 anbelangt, so ist sie nichts anderes als die Antwort des hl. Thomas auf die sehr naheliegende, sehr berechtigte Frage, wieso er, nachdem er immer behauptet habe, Natur und Suppositum beim Engel seien dasselbe, nun auf einmal sage, sie seien nicht ganz dasselbe. Und die Autwort lautet: Wenn wir den früheren Suppositumsbegriff aufrechterhalten – und den gilt es auch aufrecht zu erhalten, denn der neue schließt den alten nicht aus, und auch im neuen hat der alte seine Bedeutung – dann kann man schon von Identität reden, aber in der neuen Bedeutung des Suppositums als des « Allumfassenden » müssen wir doch sagen, daß nun ein Unterschied da ist. Daß aber der alte Begriff innerhalb des neuen seine zentrale Bedeutung beibehält, das zeigt Thomas ganz energisch dadurch, daß er das Suppositum nicht anders definiert haben will als auf die traditionelle Art, also nach dem alten Suppositumsbegriff, ohne die vom Wesen real verschiedene Existenz zu erwähnen. Er sagt: Es gibt Dinge, die zu einer Sache hinzukommen, die aber dadurch die Definition der Sache nicht verändern. Und seit jeher wurde die Existenz so aufgefaßt, nämlich als etwas, was die Definition nicht verändert, und deshalb, wenn wir auch die Existenz als internes Glied des Suppositums betrachten, so doch so, daß sie die Definition des Suppositums nicht verändert.

Wir haben es auf den Lippen, Thomas zu entgegnen: Entweder – oder! Entweder macht man ernst mit dem neuen Suppositumsbegriff oder man macht nicht ernst. Wenn aber ernst gemacht wird, dann erwarten wir auch eine neue Definition mit explizitem Einschluß der Existenz. Aber Thomas weicht diesem « entweder – oder » bewußt aus, er gibt den traditionellen Suppositumsbegriff nicht auf, und statt eines « entweder – oder », spricht er ein « sowohl als auch ». Und dieses « sowohl als auch » des hl. Thomas ist der Grund der Kontroverse mit den Vertretern der Existenztheorie.

Trotz der Betonung des alten Suppositumsbegriffs geht es nämlich nicht an, zu behaupten, Thomas mache nicht ernst mit dem neuen Suppositumsbegriff. Es ist wichtig, daß wir das aus Thomas herauslesen, was Thomas hineingeschrieben hat, nicht mehr und nicht weniger, und daß wir mit Thomas die verquickte Lage mitfühlen, in der er tatsächlich sich befindet. Wir nehmen in den Zeilen des hl. Thomas eine Art Perplexität wahr, und diese gilt es zu sehen.

Gerade in der responsio ad 2 drückt sich diese Perplexität klassisch aus: non est de ratione suppositi, sed pertinet ad suppositum. Ich glaube, man darf sagen, ohne im geringsten die geistige Größe des hl. Thomas antasten zu wollen und trotz der höchsten Verehrung vor seinem wunderbaren philosophischen und theologischen Werk, daß er hier eine etwas sophistisch anmutende Lösung vorlegt: Existentia non est de ratione, sed pertinet ad suppositum et *propterea natura et suppositum non sunt omnino idem*. Hier haben wir beide Begriffe des Suppositums. Existentia non est de ratione suppositi im traditionellen Sinn, sed pertinet ad suppositum als internes Element des Suppositums im zweiten neuen Sinn des « Allumfassenden », und in diesem Sinn spricht er im Wiederholungstext Summa, III, q. 19, a. 1 ad 4 von der Existenz als constitutivum des Suppositums, nicht formale, sondern terminativum.

Es ist aber hier zu bemerken, daß diese sozusagen auf die Spitze getriebene Interpretation einzig und allein nur dann gilt, aber auch dann ganz sicher gilt, wenn Thomas eine *Realdistinktion* macht zwischen Natur und Suppositum im Engel auf Grund der Existenz. Und dies gilt es noch zu beweisen. Wenn Thomas keine Realdistinktion macht, ist die ganze Interpretation viel zu extrem, und das Richtige wäre dann zu sagen, daß es sich eben nur um gedankliche Unterscheidungen handelt und daß das « pertinere » nie und nimmer einen neuen Suppositumsbegriff einschließt. Mit der Realdistinktion steht und fällt diese auf die Spitze getriebene Interpretation.

Es ist noch interessant, die Wiederholungstexte bezüglich der Formulierung zu vergleichen. Jedermann wird in diesen Texten den Grundtext in sozusagen wörtlicher Treue, wenn auch in sehr kurzer Form wiederfinden. Dabei darf aber die Tatsache nicht verschwiegen werden, daß Thomas sowohl in De Union V. I. wie auch in der Summa, III, q. 2, a. 2 das Problem bei den geschaffenen reinen Geistern nur mehr auf das kürzeste und indirekt andeutet, wie wenn er gefürchtet hätte, noch einmal auf das verquickte Problem eingehen zu müssen. De Union V. I. : sicut apparet *praecipue* in his quae sunt ex materia et forma. Summa, III, q. 2, a. 2 : sicut *maxime* apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Si qua vero res est in qua omnino nihil aliud est praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo ... Thomas braucht in diesen Texten seine Ansicht über die reinen Geister nicht auszuführen, weil sie nicht nötig ist, um sein Ziel zu erreichen, nämlich die Erklärung der Hypostatischen Union.

IV. Der Beweis für die Realdistinktion von Natur und Suppositum bei den Engeln

Nachdem wir nun die Interpretation vorweggenommen haben, bleibt uns die Hauptsache noch übrig : den Beweis zu erbringen, daß Thomas tatsächlich einen neuen Suppositumsbegriff hier einführt, in der eben geschilderten Art und Weise.

Und die einzige, aber vollgültige Möglichkeit dies zu beweisen geschieht mittels der Frage, ob in diesen Texten Thomas tatsächlich eine Realdistinktion macht oder nicht zwischen Natur und Suppositum bei den reinen Geistern. Wenn ja, dann hat er den Begriff geändert, denn vorher spricht er ausdrücklich von einer distinctio rationis. Wenn nein, dann hat er ihn nicht geändert.

Nun kann aber tatsächlich nicht geleugnet werden, daß Thomas hier von einer Realdistinktion spricht. Das Folgende gibt darüber Klarheit.

1. – Quodl. II : Obwohl es Thomas hier nicht ausdrücklich sagt, versteht er sicher unter der Distinktion eine reale. Das geht daraus hervor, daß er *a*) dieser Frage einen ganzen Artikel widmet. Das wäre gänzlich unverständlich, wenn es sich nur um eine distinctio rationis handeln würde. Eine distinctio rationis wurde schon immer angenommen. Und wenn das Resultat der Untersuchung nur eine distinctio rationis wäre, dann würde die These im Gegenteil lauten : Natur und Suppositum sind identisch.

Dasselbe geht auch daraus hervor, daß *b*) der zweite Einwurf gegen die These will, daß die Unterscheidung nur eine gedankliche sei. Und schließlich können *c*) die klaren, festen und entscheidenden Ausdrücke, wie sie in dem corpus und den responsiones vorkommen : « in eo differt res et quod quid est » und « in angelo autem non est omnino idem ... » (so dreimal, am Ende des corpus und am Ende der 1. und der 2. responsio) nur im Sinne einer Realdistinktio verstanden werden.

2. – De Unione V. I. und Summa, III, q. 2, a. 2 : In diesen beiden Texten wird es ausdrücklich gesagt, daß es sich nicht nur um eine gedankliche Distinktion handelt. Und zwar ist es dem aufmerksamen Leser klar, daß bei aller Zurückhaltung, was die reinen Geister anbelangt, diese doch auch miteingeschlossen sind in der These der Realdistinktion von Natur und Suppositum. Freilich wird nur jener dies einsehen, der diese Texte als Wiederholungstexte versteht und deshalb in ihnen den Grundtext mitsieht und miterlebt.

V. Eine Konzession an die Existenztheorie ?

Nun muß noch die Frage abgeklärt werden, ob diese Interpretation der vier Texte eine Konzession an die Existenztheorie bedeutet.

Zuerst soll hervorgehoben werden, daß der Ausdruck « Konzession », den Cossement hier gebraucht, nicht besonders glücklich zu sein scheint. Es geht ja einzig und allein um die Wahrheit, hier also um den richtigen Sinn der Texte. Und würde auch nur in einem Text klar und deutlich die Existenztheorie vertreten, so bliebe uns, Konzession hin oder her, nichts anderes übrig als ja dazu zu sagen. Eine « ganz kleine » Konzession, wenn man dieses Wort schon gebrauchen will, ist allerdings da : Thomas spricht tatsächlich in diesen Texten von der Existenz als einem Element, das zum Suppositum gehört. Und es ist nach meiner Meinung sogar gut, aufgedeckt zu haben, warum eine jahrhundertlange Kontroverse stattfinden konnte und zwar nicht über die spekulative Frage, sondern über die Interpretation der Thomastexte. Gänzlich aus der blauen Luft gegriffen haben die « Existentialisten » ihre Theorie nicht. Wir haben in diesen vier Texten *die* Texte der Existentialisten vor uns.

Nun ist aber mit Nachdruck hervorzuheben, daß diese Texte in der Frage der Hypostatischen Union nur scheinbar und oberflächlich die Existenztheorie begünstigen. Sie sind in Wirklichkeit sogar der klare Beweis gegen die Existenztheorie. Denn was sagt Thomas ? Sagt er, daß die menschliche Natur Christi deshalb nicht Person sei, weil ihr die Existenz fehle ? Nein, nicht im geringsten. Gerade im Anblick dieser vier Texte, wo die Existenz von Thomas als inneres Element des Suppositums betrachtet wird, und der « Existentialist » erwartet, daß Thomas applizierend weiter fahre, indem er sagt : deshalb ist Jesus Christus nicht menschliche Person, weil er nicht die menschliche Existenz besitzt, da muß den Existentialist eine große Enttäuschung ergreifen, denn er liest kein Wort davon ! Statt dessen lautet die Applikation immer und jedes mal : Die Hypostatische Union

ist wie eine wunderbare Vereinigung von Gott und Mensch, und da Person das Allumfassende ist, so ist auf Grund dieser Vereinigung Christus nur eine einzige Person.

Cossement wirft mir vor, ich hätte gesagt, für Thomas sei die Existenz das constitutivum formale des Suppositums, und ich würde, wie die meisten übrigens, keinen Unterschied sehen zwischen « esse de ratione » und « pertinere ad ». Ich hoffe, daß diese Zeilen den Beweis erbringen, daß dem nicht so ist. Nirgends in meiner Untersuchung haben wir gesagt, daß für Thomas die Existenz das constitutivum formale des Suppositums sei. Es sei aber hervorgehoben, daß Thomas selber wesentlich weiter geht in seiner Formulierung, als es Cossement wagt. Thomas nennt die Existenz constitutivum und zwar constitutivum terminativum. « Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae ; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini ... » (III, q. 19, a. 1 ad 4.)

Besprechungen

Philosophie

Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie, herausgegeben von den Professoren des Philosophischen Institutes in Salzburg, I/1957; II/1958. – Verlag Pustet, München-Salzburg-Köln. 248, 240 S.

In diesen zwei ersten Bänden bietet das Salzburger Jahrbuch eine Anzahl von beachtenswerten Arbeiten aus der Feder erprobter Forscher. All diese Arbeiten hier einzeln aufzuführen, kann nicht unsere Aufgabe sein. Rez. möchte sich nur damit begnügen, auf jene hinzuweisen, die seinem eigenen Interessenkreis am nächsten liegen.

1. Da sei also vor allem auf die zwei Abhandlungen von P. Beda *Thum* (Ontologie der Zeit nach objektivierender Betrachtungsweise, I, 7-31; Ontologie der Zeitrelationen, II 186-210) aufmerksam gemacht. Darin werden tiefschürfende metaphysische Grabungen auf dem hintergründigen Boden der Zeit und des Zeitlichen mit einem eindrücklichen Aufwand an Wissen und Scharfsinn durchgeführt, die in einer weiteren Untersuchung über das Zeitbewußtsein ihren Abschluß finden sollen (II, 210). Im ersten Aufsatz notieren wir den Versuch, « Sein » aus seiner existenziellen Verklammerung mit « Gegenwärtig-Sein » zu lösen, um das Sein richtig zu denken, wie Verf. meint, « als Akt, der Macht und Fähigkeit, Grund zu sein, bedeutet » (I, 27). Aus dem zweiten erwähnen wir die schwierigen Erörterungen über das Walten einer Kausalität, die nie in zeitlich Distantes eigentlich reichen kann, im Rahmen des zeitlichen Nacheinander, welches das Weltgeschehen im Einzelnen und im Ganzen durchzieht (II, 189-198). Weniger gefällt uns die Neigung, die P. Thum verrät, falls wir ihn richtig verstehen, die fließende Zeitfolge als aus Instantanakten konstituiert aufzufassen (I, 29 f.) und dies mit Hinweis auf die « partes actu minimae » mancher Scholastiker, die doch, wie er es selber weiß, etwas ganz anderes als punktartige Aktuierungen sind. Freilich darf er sich auf Spekulationen der höheren Mathematik berufen, die uns Profanen nicht einsichtig sein können. Wie dem auch sei, erweist sich jedenfalls P. Thum als ein berufener Metaphysiker von unverkennbarer Aufgeschlossenheit.

2. Auch die Arbeiten von Dr. J. *Bauer* (Glossen über den gemäßigten Realismus, I 49-71; Zur « quarta via » des Aquinaten, II 83-94) verdienen hervorgehoben zu werden. Darin bekundet sich ein reger, treffsicherer, unbeirrbarer kritischer Sinn, dem die Unausgeglichenheiten und Ausweglosig-

keiten des gemäßigten Realismus oder die Unmöglichkeiten so mancher Deutungen der rätselhaften « quarta via » nicht entgehen konnten. Leider operiert Dr. Bauer öfters, wie übrigens so viele andere sonst, mit dem unsinnigen Begriff eines mehrdeutigen Begriffes, d. h. so viel als einer mehrdeutigen Deutung. Zudem müssen wir gestehen, daß sein mathematischer Trick, um ohne weiteres aus dem gegebenen « Mehr oder Weniger » das Gegebensein des « absolut Allermeisten », d. h. konkreter aus der Gegebenheit endlichen Seins ohne weiteres die Gegebenheit des unendlichen Seins zu erschließen, uns gar nicht einleuchten will.

3. Sodann haben wir mit nachhaltiger Anteilnahme die zwei historisch-kritischen Studien von Dr. W. *Hoeres* (Naturtendenz und Freiheit nach Duns Skotus, II 95-134 ; Zur Dialektik der Reflexion bei Husserl, II 211-230) durchgelesen. Wir hätten zwar gewünscht, daß er in der ersten Untersuchung ebenso kritisch gegen Skotus gewesen wäre, als er es ist gegen Thomas, den er nicht immer richtig versteht (auch für Thomas ist jedes Naturstreben im Wesen des Geschöpfes grundgelegt und in ihm ohne weiteres mitgegeben), immerhin ist er gegen die flagranten Unzulänglichkeiten des skotischen Denkens nicht blind gewesen. Dagegen hat uns seine unerbittliche Auseinanderlegung der phänomenologischen Denkschritte bei Husserl, mit ihrer doch etwas zugespitzten Negativität, großen Eindruck gemacht.

4. An Umfang und Bedeutung ragen aber zwei geistesgeschichtliche Abhandlungen empor, die des P. E. Jos. *Schächer* über Aristoteles (War Aristoteles « Aristoteliker » ? I 157-238) und die des P. A. *Auer* über Eckehart (Eckehart-Studien, II 7-82). Als bekannter und eigenständiger Aristotelesforscher war P. Schächer wie wenige befugt, eine abschließende Untersuchung zu veröffentlichen über Zürchers umstürzendes Unternehmen, das CA (corpus aristotelicum) zu mehr als Zweidrittel dem Aristoteles abzusprechen. Er hat es in der Form einer eingehenden Gesamtdarstellung getan, indem er nach einem Überblick über die Ergebnisse der Aristotelesforschung seit Jäger, an denen er selbst namhaft beteiligt gewesen ist, und nach einem kurzen Kapitel zur Genesis der Zürcherschen Hypothese, diese Hypothese selbst samt deren Begründung in möglichst objektiver Zusammenfassung uns vor Augen führt, über ihre Beurteilung durch die gelehrte Forschung einläßlich berichtet, um endlich zu Zürchers Argumenten Punkt für Punkt in aller Umständlichkeit Stellung zu nehmen. Und so kommt er denn zum folgenden Schlußurteil : « Hat also Zürcher sein Buch umsonst geschrieben ? Soweit er es schrieb, um seine Hypothese zu beweisen : ja ! Denn keines seiner Argumente ist ihm geglückt. Seine Beweismethoden, seine methodologischen Prinzipien scheinen uns vielfach nicht nur anfechtbar, sondern geradezu verfehlt. Mit A. Mansion möchten wir zugeben, daß sich im dritten Teil des Zürcherschen Buches, unter den lehrinhaltlichen Diskrepanzen auch solche finden, welche Stoff für interessante Untersuchungen geben könnten. (Das wußte man aber schon vor Zürcher. Rez.) Doch gebührt Zürcher zweifellos das Verdienst, als erster (auch das ist zuviel gesagt. Rez.) die Bedeutung sprachlicher, stilistischer und lexikologischer Untersuchungen für die CA-Forschung erkannt, allerlei nützliche Vorarbeiten geleistet und nützliche Beiträge geliefert zu haben. Dafür wollen wir ihm dankbar sein » (I 237 f.).

Neulich äußerte sich diesbezüglich A. Mansion, der soeben von Schächer erwähnte Löwener Meister, in einer gelegentlichen Bemerkung (RPL 1959,65), mit noch größerer Schärfe. « Trop de travailleurs sérieux », schreibt er dort, « ont déjà perdu des heures précieuses à s'enfoncer par devoir d'état ou par acquis de conscience dans cet ouvrage sans valeur – sans valeur, non pas parce que la thèse en est paradoxale, mais parce que l'auteur se montre incapable d'en édifier aucune preuve sérieuse ».

Schächers Untersuchung ist eine nach allem erschöpfende, soweit wenigstens derartige uferlose Streitfragen überhaupt erschöpfend zu behandeln sind. Und dafür wollen wir auch ihm dankbar sein.

5. In seinen weitläufigen Eckehart-Studien bietet P. *Auer* eine fleißige, umsichtige, umständliche Untersuchung über alle kennzeichnenden Themen des als Mystiker berühmten Meisters. Sie sticht wohltuend von den viel zu vielen abschwächenden Deutungsversuchen ab, die man zur Rechtfertigung seiner vermessenen Formeln und Wendungen immer wieder allenthalben ausfindig macht und dem gelehrten wie ungelehrten Publikum auftischt. Sie ist nüchtern objektiv und, bei aller Schonung der subjektiven Intentionen Eckeharts, übersieht sie keines der unerträglichen Paradoxa, in denen der meisterhafte Prediger seiner verstiegenen Denkart Ausdruck zu geben pflegt.

P. Auer, der nur die von Quint in moderner Übertragung herausgegebenen Traktate und Predigten Eckeharts benutzt, geht von der Hypothese aus, daß die Quelle des Eckehartschen Denkens mittelbar, wenn nicht unmittelbar, im Neoplatonismus von Plotin und von Proklus zu suchen wäre. Ob ihm der Beweis dafür gelungen ist, möchten wir nicht behaupten. Seine diesbezüglichen Zitate sind viel zu kurz und zu dürftig, um schlüssig zu sein.

Von Proklus abgesehen, den Rez. zu wenig kennt, darf jedenfalls Plotin für die pantheisierenden Tendenzen des Eckehart und für seine Formulierungen nicht verantwortlich gemacht werden, dafür nämlich, daß Eckehart, wenn er auch « persönlich nie Pantheist sein will », die Eigenständigkeit der Kreatur dem Schöpfer gegenüber « sachlich und sprachlich » nicht zu wahren vermag. « Alle seine Gedanken über Gott und Geschöpf, jedenfalls in den Predigten, tragen diesen Stempel » (II 23 f.).

Niemand hat schärfer als Plotin den unendlichen, unüberbrückbaren Seinsabstand betont, der das göttliche Hen von allem unterscheidet, was von ihm ausgeht. Ungeschieden zwar von allem übrigen durch die Gegenwart seines seinsetzenden Waltens, bleibt es stets von all dem grundverschieden. Wohl entspricht das vielbesprochene Seelenfünklein einer plotinischen Auffassung der Seele in ihrem schauenden Gipfel oder Zentrum, aber nie in dem Sinn daß, wie Eckehart wiederholt erklärt, dieses Fünklein nicht nur gleich, nicht nur vereint, sondern geradezu eins mit Gott wäre. « Diese Formulierungen, meint P. Auer, sind nicht anders als ontologisch zu nehmen » (II, 31) und er verweist auf die erstaunlichen Stellen 354, 32 ff. ; 402, 4 ff. aus Quints Übertragung, die er mit vollem Recht « wohl hart » findet.

Daß man es uns glaube, zitieren wir zwei Stellen, deren erste das Verhältnis des Hen zum Nous und zur Psyche, zur zweiten und dritten « göttlichen » Hypostase präzisieren will (Enn. V, III, n. 11 l. 16/20 Bréhier).

« Was vor jenen (nämlich vor Nous und Psyche) west, ist ihr Urgrund (nämlich das Hen), der aber ihrem Wesen nicht innerlich zugehört : denn das, wovon es ausgeht, gehört nicht innerlich zum Wesen eines Dinges, sondern nur das, woraus es besteht. Das wovon jedes ausgeht, ist keinem identisch, sondern ist von allen verschieden (ἕτερον πάντων). Daher ist das Hen nicht etwas von allen, sondern es ist vor allen, so daß es auch selbst vor dem Nous ist. »

Die zweite Stelle ist allgemeiner gefaßt (Enn. V, V n. 12, l. 47 ff.) : « Das Erste (das Hen) war nicht den πάντα identisch, sonst würde es der πάντα bedürfen, sondern die πάντα überragend, war es im Stand zu bewirken, daß sie in sich bestehen, während es selbst über ihnen blieb. » Es wäre leicht, eine ganze Anzahl ähnlicher Sprüche aus Plotin aufzuführen.

Der von P. Auer zitierte Schluß der 22. Predigt (bei Quint, 255, 7) : « Gott ist Alles und ist Eins » ist nach seiner Ansicht von Eckehart « wörtlich gemeint » und vielleicht viel wörtlicher noch als unser Verf. selbst es nehmen möchte.

Diese bemerkenswerte Predigt führt den Grundgedanken aus, « daß es außerhalb Gottes nichts gibt, als nur das Nichts, sodaß Gott alle Dinge in sich hat » (Quint 251). Als « ein Versagen des Versagens und Verleugnen des Verleugnens » schließt er nichts aus und schließt er alles ein. « Nichts ist also außerhalb Gottes und alle Kreaturen sind in Gott » (Quint 253).

Jetzt aber wollen wir zu dieser Predigt die 3. (Quint 165 ff.) heranbringen, deren Grundgedanke derselbe ist und in der wiederholt betont wird : « Alles was in Gott ist, das ist Gott » (167, 17. 28). Aus dieser Predigt hat nun der Kölner Zensor einen Satz angekreidet, der in unserer Textüberlieferung nicht mehr vorkommt (er wurde offenbar von den Abschreibern « pietätsvoll » ausgelassen) : « Omne quod est, hoc est Deus » = « Alles was ist, das ist Gott » (RS. II Théry 252 f.). Quint meint dazu (471), der Zensor habe fälschlich den vorher zitierten Satz so übersetzt : nur « in dieser falschen Übersetzung ist sein Inhalt radikal pantheistisch ». Man darf aber wohl nicht annehmen, daß der Kölner Zensor so unverständig oder so unredlich war, eine derart gewaltsame Fälschung zu begehen. In seiner Erwiderung bezeichnet zwar Eckehart den Satz als falsch, bestreitet aber nicht, ihn gepredigt zu haben, sondern zieht beschwichtigend den paulinischen Spruch heran : « per ipsum et in ipso sunt omnia. » Und da geht uns sofort ein Licht auf, so daß wir im Stande sind, den ganzen Gedankengang der einen wie der anderen Predigt zu rekonstruieren.

« Alles was ist, das ist in Gott. » – « Alles was in Gott ist, das ist Gott. » – Also : « Alles was ist, das ist Gott. »

Eine eingehende Analyse beider Predigten würde dies durchaus bestätigen. Und so erst erhält der Schluß der 22. Predigt seinen vollen Sinn : « Gott ist alles und ist Eins. » Danach gilt dann in logisch richtiger Umkehrung : « Alles ist Gott und ist Eins. » Gerade das ἓν καὶ πᾶν des antiken Pantheismus. Und so verstehen wir auch den Schluß der Predigt vom edlen Menschen, wo es von der Seele heißt : « Eines mit Einem, Eines von Einem, Eines in Einem und in Einem Eins ewiglich » (Quint, 149, 10 f.).

Seiner Grundeinstellung nach erscheint Eckehart als ein Identitäts-

fanatiker, sagt er ja selbst so recht bezeichnend in derselben 22. Predigt: « Gott tut also, als sei er deshalb eins, damit ... er die Seele nur in sich vernarrt mache » (Quint, 254, 33). Sein Verfahren aber ist ein, wohl unbewußt, sophistisches, insofern jeder Gedankengang ihm recht ist, wenn er nur zu seinem Identitätsschluß führt! Teilt man die Mystik in experimentelle und spekulative Mystik, so vertritt Eckehart, ungewollt gewiß, eine dritte Mystik und das ist die sophistische Mystik. Das sei indes mehr im Scherz gesagt, ohne die geistesgeschichtliche Bedeutung dieses Redegewaltigen leugnen zu wollen, bei dem doch so oft das Wort den Gedanken führte, wie es offenkundig in unserem Fall zutrifft.

Notieren wir noch nebenbei aus P. Auer folgende sehr richtige Bemerkung betreffs Seelengrund: « Für Tauler ist grunt der reine Grund, wie ihn Gott erschaffen hat ohne Zufälligkeiten im Gegensatz zum anderen Seelenbezirk. Meister Eckehart nimmt an der Stelle offenbar das Seelenfünklein an, das Gott selbst ist » (II 76). Da wäre natürlich auf P. Wysers eingehende Untersuchung zu verweisen (Der Seelengrund in Taulers Predigten, in: Lebendiges Mittelalter, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1958).

6. Zum Schlusse aber möchten wir in pietätsvollem Gedenken den interessanten Aufsatz über Stensen-Spinoza-Leibniz (II 135-151) erwähnen aus der Feder des neulich verstorbenen P. Dr. *Betschart*, den wir in Freiburg noch gut gekannt haben. Daraus könnte man ersehen, wie einer ein bahnbrechender Physiologe und ein heiligmäßiger Konvertit sein kann, ohne philosophisch auf der Höhe seiner Gesprächspartner zu stehen.

Das Salzburger Jahrbuch hat sich mit unbestreitbarem Vorzug in die wissenschaftliche Literatur von heutzutage eingeführt. M.-S. Morard OP

Antike Philosophie

Kuhn, Helmut: Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. - Kösel-Verlag, München 1959. 223 S.

Verfasser dieses packend schönen Werkes ist ein selbständiger Denker, der eine beneidenswerte Vertrautheit mit der griechischen, vorab mit der platonischen Philosophie an den Tag legt. Erstmals 1934 erschienen, wird es jetzt nach bald 25 Jahren neu herausgegeben, und zwar nicht ohne gelegentliche Ergänzungen, wie aus dem Nachwort (179 ff.) und den zugehörigen Anmerkungen (222 f.) zu ersehen ist.

Es handelt sich zunächst um den Versuch, das eigentlich Sokratische aus den platonischen Gesprächen abzuheben, zugleich aber um ein in die Tiefe dringendes Nachvollziehen des sokratischen Anliegens, um dadurch hypothetisch in die Urgeschichte der abendländischen Metaphysik vorzustoßen. Man wird dem Verfasser im Ganzen wohl zustimmen dürfen.

Die sokratische Frage nach der richtigen Lebensführung des Menschen, die, bei allem Nichtwissen und Wissen des Nichtwissens, in der Sorge um seine Seele bestehen soll, die uns eigene Seinsvollendung, von Sokrates selbst rein ethisch verstanden, wird durch die ontologische Reflexion seines genialen Schülers zu einer Metaphysik des Menschen und der Welt erweitert, die

im Guten als dem allerhöchsten Sein ἐπέκεινα τῆς οὐσίας gipfelt, samt der Unsterblichkeit der Seele, möchte Rez. hinzufügen, die erst dem vorbildlichen Sterben des Sokrates die letzte Weihe verleiht.

Wenn der Verlag auf dem Umschlag « das Gute als Grundlage des Seins » hinstellt, so dürften wir dagegen mit einigem Recht auf S. 30 verweisen, wo nach Sokrates das Gute als « Seinsvollendung » gedeutet wird und auf S. 103 f. – eine wunderbare Stelle –, wo das Vertrauen zum Sein als die Grundeinstellung des Sokrates erscheint. « Das Gute » Platos bildet diesbezüglich keinen entscheidenden Gegenbeweis, denn das platonische Gute ist nichts anderes als Sein in seiner höchsten Potenz und in seiner weltgründenden Bedeutung.

S. 217 schreibt Verf. vom Seelenmythos : « Er zeigt, daß nicht nur dieses Leben von der Wahl abhängt, sondern auch ein das Ende des Lebens, den Tod, weit überdauerndes Leben der Seele. Sollten wir diesen Seelenmythos ontologisch ernst nehmen, müßte er bedenklich erscheinen. » Der Mythos sei als ein « Wagnis » gemeint. Dem können wir wohl entgegenhalten, daß nach allen einschlägigen Texten der Mythos sich als solcher nicht auf die Unsterblichkeit der Seele bezieht, die Plato bewiesen zu haben fest überzeugt ist, sondern nur auf die poetisch-fiktive Schilderung des Geschehens, das sich dabei im übersinnlichen Bereich abspielen mag.

Das Buch Helmut Kuhns bedeutet, noch viel mehr als wir es auf diesem beschränkten Raum zeigen konnten, eine hervorragende Bereicherung der philosophischen Literatur über das Problem Sokrates-Plato.

M.-S. Morard OP

Vanhoutte, Maurice: La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon. (Studia Universitatis « Lovanium », faculté de philosophie et lettres, 1.) – Editions de l'Université, Léopoldville 1957. 43 p.

Verf. hat sich bereits durch bedeutende Arbeiten (über Platons « Gesetze » 1954 ; über Platons « ontologische Methode » 1956) als namhafter Platonforscher ausgewiesen. Sehr selbständig, wenn nicht eigenwillig, ausgesprochen kritisch in seiner Wertung des Philosophen, in peinlicher (auch kleinlicher wie hier S. 27) Texttreue bemüht er sich, dessen Werke gleichsam mit neuen Augen zu betrachten, um aus ihnen Neues ans Licht zu bringen. Nicht ungern weist er dabei wiederholt auf Einstellungen der heutigen Philosophie hin, wie z. B. hier S. 42 : « ce que nous appelons actuellement le sentiment moral de l'existence ».

Vorliegende Schrift bietet eine geistreiche Analyse des « Gorgias » mit dem Ziel, den Freiheitsbegriff zu bestimmen, der sich aus dem wechselreichen Verlauf des Dialogs ergibt. Gemeint ist die Freiheit der Gesprächspartner im Zustimmen oder Ablehnen gegenüber den Gedanken, die Sokrates ihnen nahelegt oder gar aufdrängt. Abgesehen von den großen Altersdialogen, wo kein eigentliches Gespräch mehr stattfindet, könnte man alle Dialoge Platons unter diesem Gesichtspunkt untersuchen. In der Absicht Platons handelt es sich aber einfach um die lebendige Darstellung der auftretenden Personen durch ihr Reden und Verhalten, ohne irgendwelche theoretische Hintergedanken über die Freiheit, mit der sie sich so oder so benehmen. Es geht

ihm einzig darum, ihre Stellungnahme schauspielerisch zu kennzeichnen, was ihm denn auch mit seltener Meisterschaft gelingt. Wenn irgend eine Theorie der Freiheit dabei herauskommt, nicht nur der inneren Denkfreiheit, mit der sich Verf. hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich befaßt, sondern auch der äußeren Redefreiheit, die hier ebenfalls mitspielen dürfte, so handelt es sich nicht um eine Theorie Platons, der so etwas gar nicht vorhat, sondern um eine Theorie des Verfassers, wie er sie sich auf Grund ihrer spontanen und wirklichkeitsnahen Betätigung im platonischen Gespräch nach eigenem Ermessen ausgedacht hat.

Darüber verbreitet sich Verf. in seinem Schlußwort (40-42), dessen letzter Satz verkündet: « So also lehrt uns der Gorgias, daß die Freiheit ihren Ursprung nur auf dem Gebiet der Gläubigkeit und des Glaubens (de la croyance et de la foi) findet, wenn nämlich ein direktes Zurückgreifen auf die Vernunft momentan ausgeschlossen ist » (42). Wenn ich das Ganze richtig verstanden habe, handelt es sich nur um die innere Denkfreiheit, also nicht um die eigentliche Willensfreiheit im allgemeinen, die auch unter strikter Gewissensbindung durch die Vernunft zwischen ja und nein noch immer wählen kann. Da hätten wir dann die Auffassung des heiligen Thomas, nach welchem die Zustimmung unseres Geistes im Wissen naturnotwendig erfolgt, im Glauben frei vollzogen wird. Mag auch Platon selbst damit einverstanden sein, was nach seiner Unterscheidung zwischen μάθησις und πίστις (454c ff.) ziemlich naheliegt – merkwürdigerweise hat Verf. diese Stelle nicht eigens beachtet –, so hat er jedenfalls im Gorgias nicht die Absicht gehabt, diese Frage abzuklären. Wohl behauptet Platon bald darauf (460b ff., 509e μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν), daß Wissen und Wollen naturnotwendig übereinstimmen, wie er es auch sonst in all seinen Werken wiederholt einschärft, vorab im Protagoras. Das ist aber eine andere Frage, obwohl sie nicht ganz ohne Beziehung zur gegenwärtigen steht. Hier wird besagte Anschauung als selbstverständlich hingestellt und dient dazu, den Gorgias selbst in Widerspruch mit sich zu setzen, weil er sich verleiten ließ, diesem sokratischen Erbstück gleichsam unbesehen zuzustimmen (460b ff.).

Immerhin geben wir gerne zu, daß unser Gespräch und alle übrigen Gespräche Platons, die wirkliche Gespräche sind, bei ihrer lebensechten Gestaltung sehr wohl ausgezeichnetes Material enthalten, um eine psychologische Theorie der inneren und äußeren Zustimmungsfreiheit zu begründen. So war es also ein glücklicher Gedanke, die Analyse des Gorgias unter diesem ungewöhnlichen Gesichtspunkt vorzunehmen, um sie zu erneuern und zu vertiefen. Und das hat Verf. in seiner scharfsinnigen und umständlichen Art vortrefflich geleistet.

Freilich tritt bei einer solchen Behandlung das Hauptanliegen des Gorgias, die Frage nach der richtigen Lebensweise und nach der richtigen Politik, jener nämlich, die sich zu solcher Lebensweise zu erziehen vornimmt, stark in den Hintergrund, um Fragen der Geistespsychologie (Logik, Methodik, Dialektik, Denkethik) Platz zu machen. Die sind es eben, die dem Verf. am Herzen liegen und die denn auch den eigenen Wert seiner Abhandlung ausmachen. Ganz besonders gilt seine nachdenkliche Aufmerksamkeit der von Sokrates-Platon geforderten « systématicité et circularité », wie er sich ausdrückt, des dialektischen Verfahrens.

Bei seiner bereits erwähnten kritischen Einstellung gegen Platon dürfte Verf. die Beweiskraft der Gründe unterschätzen, mit denen Platon seine Hauptthese (πῶς βιωτέον 472c, 488a, 492d, 500c d, 507d, 512e, 513a, 527b c) samt deren unabdingbaren Folgerung vertritt : Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden, am schlimmsten aber ist ungestraftes (= ungebüßtes) Unrechttun. Diese Gründe bilden nicht bloß, wie Verf. meint, eine affektgeladene Beredung oder Beschwörung (une incantation). Jedenfalls könnte man dies mit gutem Recht bestreiten. Aristoteles hat gerade darin das eigentliche Verdienst seines Meisters gesehen, wenn er in einem zu wenig beachteten Gedicht (Rose Frg. 673, vgl. Jaeger, Aristoteles 108 ff.) seiner gedenkt als « eines Mannes, den selbst zu loben die Schlechten kein Recht haben : der einzige oder der erste der Sterblichen, der offenbar erwies, durch eigenes Leben wie durch regelrechte Begründung, daß der Mann gut wird zugleich und beglückt ».

Verf. scheint sich ganz besonders am Vorgehen Sokrates gegen Kallikles gestoßen zu haben (25-29). Er, Sokrates, vergewaltige dessen Gewissen. Er behandle ihn mit der grimmigsten Rücksichtslosigkeit (25). Er zwinge ihm ein unsinnig mechanisches Verfahren auf. Er mißhandle ihn. Er verrate eine sophistische Denkweise (26). Er entstelle seine Gedanken (27 ; wir kommen darauf bald zurück). Er treibe heuchlerische Verstellung. Er benehme sich bubenhaft (un gamin), mit Perfidie (28), unverschämt, unredlich : höher geht es nicht mehr (un comble), um endlich mit einem allerhöchsten Schwindel (suprême imposture) aufzutrumpfen (29). Das sind starke Ausdrücke. Wenn sie auch durch verständigere Zwischenbemerkungen in etwa gemildert werden, bleiben sie dennoch übertrieben genug. Da hat sich Verf. einigermaßen vergaloppiert.

Der gewöhnliche Leser, der soeben den hemmungslosen Übermut des Kallikles mit verhaltener Empörung ertragen mußte, ist dem platonischen Sokrates dafür nur dankbar, daß er mit überlegener Seelenruhe den anmaßenden Bramarbas in seiner dialektischen Hilflosigkeit bloßstellt und unerbittlich in die Enge treibt, bis er mürrisch die Waffen streckt. Wenn es hin und wieder etwas sophistisch dabei zugeht, so handelt es sich unverkennbar um ein humorvolles Spiel von bester komischer Art, mit jener unnachahmlichen Mischung von Ernst und Scherz, die Platon eigen ist.

In einem Punkt jedenfalls hat Verf. sehr zu Unrecht dem Sokrates Entstellung der Gedanken Kallikles' vorgeworfen (27). « Hast du nicht soeben, erinnert ihn da Sokrates, die tatkräftigen und die einsichtigen Männer als die Guten (τοὺς ἀγαθούς) geheißen ? » (497e) Kallikles läßt es ohne Weiteres gelten. In Wirklichkeit aber, meint Verf., habe Kallikles keineswegs von den Guten, sondern allein von den Stärkeren (τοὺς κρείττους) gesprochen. Da haben wir jene kleinliche Worttreue, von der ich eingangs schrieb, die den Sinn verfehlt. Der zuerst von Kallikles gebrauchte Ausdruck ist an sich ein mehrdeutiger, analogischer Art. Er bezeichnet im allgemeinen irgend eine Überlegenheit (an Tugend, an Wissen, an Macht, an Fertigkeit, an Tatkraft usw.). Kallikles versteht ihn von jener Überlegenheit, die zur politischen Führung berechtigt (491d) und den Begabteren, den Tüchtigeren eignet. Das sind in seinen Augen offenbar zugleich die an Wert Überlegenen,

also die besseren Männer : die ἀγαθοί. Sokrates hat ihn also nicht mißdeutet. « Nicht die besseren (κρείττους) Schuster meine ich, noch die besseren Köche », betont Kallikles, um anschließend genau zu erklären : « Die Besseren nenne ich jene, die sich auf die Geschäfte des Staates verständen, in Hinsicht auf dessen gute Verwaltung (ὅντινα ἂν τρόπον εὖ οἰκοῖτο) und nicht bloß dies, sondern auch tatkräftig wären, fähig durchzuführen, was sie im Sinne haben, ohne aus Seelenschwäche davon abzulassen » (491b). Verf. selber ist es, der eine Entstellung des vorliegenden Gedankens begeht, wenn er den ersten Teil dieser Definition wie folgt übersetzt : « Je parle ... de ceux qui seront intelligents pour administrer les affaires de l'Etat, *quelle que puisse être d'ailleurs la manière dont ils réussissent* » (von Verf. selbst unterstrichen). Der Sinn der fraglichen Wendung : « jene die sich auf die richtige Führung der Staatsgeschäfte verstehen », dürfte übrigens auch durch andere Stellen (500c, 512e, 515b) feststehen. Ich will hier nur wegen der engen Verwandtschaft 515b anführen : ὁντινά ποτε τρόπον οἴει δεῖν πολιτεύεσθαι ἐν ἡμῖν — « ich möchte erfahren, auf welche Weise du meinst, daß man bei uns den Staat regieren soll ».

Nichtsdestoweniger möchten wir allen, die sich für die Werke Platons interessieren, diese neue Schrift des einfalls- und kenntnisreichen Forschers nur empfehlen. Er gehört zu den Mutigen, die einen vorwärtsbringen. Bei Vanhoutte gibt es immer etwas zu lernen, auch dann, wenn man in geziemendem Gebrauch der von ihm untersuchten Freiheit ihm nicht zustimmen mag.

M.-S. Morard OP

Mainberger, Gonsalv, OP : Die Steinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über « Mehr und Weniger » als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles. (Studia Friburgensia, N. F. 24.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. XXXI-248 S.

Die Reflexion über die « quarta via » des hl. Thomas findet in dieser Untersuchung eine Erweiterung, die eine wünschenswerte genauere Bewertung ihrer geschichtlichen und zugleich spekulativ inhaltlichen Bedeutung ermöglicht. Der Verfasser beschränkt sich aber nicht darauf, den Spuren des Gebrauches des Seinsstufungsbegriffes als eines realistisch beweiskräftigen Prinzips im Sinne der *Summa theologiae* bei Platon und Aristoteles nachzugehen, sondern er bietet uns eine eingehende Behandlung des Themas « Mehr und Weniger » bei Platon und Aristoteles dar, wie es in den verschiedensten logisch-methodologischen oder metaphysischen Kontexten erscheint.

Das macht die vorliegende Arbeit zu einer wertvollen unentbehrlichen Materialsammlung für jedes Studium des Themas, läßt aber anderseits den inhaltlichen Zusammenhang der verschiedenen Teile nicht leicht erkennen und schadet der Durchsichtigkeit des Ganzen, wenigstens für den gewöhnlichen nicht spezialisierten Leser, der aus kritischem Interesse für den thomistischen Gottesbeweis an dieses Buch herantritt. Die einzelnen Texte werden aus ihrem Zusammenhang heraus gedeutet, indem der Verfasser ihren Inhalt gewissenhaft darlegt. Der philologisch eingestellte Leser wird

es aber stark vermissen, daß die einschlägigen Texte nicht im Wortlaut angeführt werden. Ihn werden die vielen Hinweise, welche die Deutung des Verfassers reichlich belegen, kaum zufriedenstellen können. Ein knapper Rückblick auf den zweiten und dritten Teil (auf Platons und Aristoteles' Lehre) erleichtert in etwas die Übersicht über das Ganze. Der erste Teil behandelt den Ausgangspunkt und das philosophische Moment der Seinsstufung. Sehr begrüßenswert sind ein griechisches Wörterverzeichnis und das Sach- und Stellenverzeichnis (S. 226-245). C. Negro SJ

Tugendhat, Ernst: TI KATA TINOΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, 2.) — Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1958. x-160 S.

So eigenartig der Titel dieser Untersuchung lautet, so eigenwillig erscheint auch der Leitgedanke, nach dem sie ausgerichtet ist. Es handelt sich nämlich darum, wie es in der Verlagsanzeige heißt, « die ganze ontologische Problematik des Aristoteles ... aus einer einheitlichen Grundlage zu entwickeln ... Diese Grundlage ... findet ihre eigentümliche Dimension in der Subjekt-Prädikat-Struktur, die Aristoteles τὶ κατὰ τινός nennt. Dieses Gefüge, das von der bisherigen Forschung nur als logische Struktur behandelt wurde, wird von Tugendhat als eine 'Zwiefältigkeit' des Seins selbst interpretiert und als 'Ursprungsfeld der Grundbegriffe der aristotelischen Metaphysik' in Anspruch genommen » (Rückseite des Umschlags).

Das scheint aber auf den ersten Blick ein ziemlich fragwürdiges Beginnen zu sein. Die Zwiefältigkeit der Aussage ist durchaus nicht, nach richtigem Denkverständnis, als eine Seinszwiefältigkeit des Ausgesagten zu interpretieren. Das im Prädikat Gemeinte wird, ganz im Gegenteil, als geradezu eins und dasselbe mit dem vom Subjekt Bezeichneten hingestellt und das ist der Sinn des aristotelischen τὶ κατὰ τινὸς λέγεσθαι. Die Zwiefältigkeit liegt nur in der Verschiedenheit der Begriffe, unter denen ein und derselbe Gegenstand nach verschiedener Hinsicht gedacht wird, so daß die entsprechenden Denkinhalte in diesem einen Gegenstand sachlich zusammenfallen, wie es das aristotelische τὶ τινὶ ὑπάρχειν besagt. Die logische Zwiefältigkeit der Aussage setzt die ontologische Einheit des Ausgesagten voraus, die gerade in jener ihren eigentümlichen Ausdruck findet.

Das sagen wir allerdings aus unserer Erkenntnis der in jeder Aussage gemeinten Identität zwischen Subjekt und Prädikat, sofern die Aussage sinnvoll genommen wird. Es ist aber vielleicht nicht ohne weiteres klar, ob Aristoteles selbst diese Auffassung vertritt oder, wie Tugendhat will, die Zwiefältigkeit des Satzes als solche für eine Zwiefältigkeit des Seins, bzw. für deren Ausdruck hält. Für das Erste spricht indes schon allein seine treffliche Kennzeichnung des Urteils als σύνθεσίς τις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων (de an. 430b 28). Ferner seine gelegentliche Bemerkung: ἡ συμπλοκή ἐστιν ... ἐν διανοίᾳ, ἀλλ' οὐκ ἐν πράγμασι (Met. 1027b 30). Dafür sprechen auch seine Ausführungen über die oberste ἀρχή, über das Urwesen oder Hauptwesen, dessen absolute Einheitlichkeit und Einfachheit ihm nicht im Geringsten zweifelhaft sind und dem er doch Met. 1071 b 3 - 1075 a 11 eine ganze Reihe

verschiedener Prädikate beilegt, von ἀΐδιος ἀκίνητος angefangen bis zu νοήσεως νόησις. Auch für Tugendhat, und da hat er richtig gesehen, gipfelt die ganze aristotelische Metaphysik im Aufweis dieses Hauptwesens als « des » schlechthinnigen ἕν, bei dem die Zwiefältigkeit herausspringt (34), die Zwiefältigkeit des Sagens und des Seins, wie Tugendhat es meint, bei dem aber trotzdem die Zwiefältigkeit bzw. Vielfältigkeit des Sagens sich offenkundig durchhält, was Tugendhat, der auf diesen Abschluß der Metaphysik nicht näher eingeht, übersehen hat, wie übrigens Aristoteles selbst an anderer Stelle (Met. 1051b 17/32), gerade die Stelle, die am meisten für Tugendhats Grundansicht sprechen dürfte. Da wird nämlich für einfaches Sein einfaches Sagen nachdrücklich gefordert. Diese Unausgeglichenheit der aristotelischen Setzungen werden wir natürlich dem Versuch unseres Verf. zu gute halten müssen.

Danach durfte er annehmen, daß nach Aristoteles selbst die Weise des Sagens für die Weise des Seins maßgebend wäre und umgekehrt. Das ist aber faktisch nicht der Fall, auch für Aristoteles nicht, mag er auch theoretisch einen Anlauf in dieser Richtung gemacht haben. Das Sagen, auch sein Sagen, ist stets zwiefältig, welcher nur immer dessen Gegenstand sein mag. Und des Sagens Gegenstand ist immer als ein und derselbe Gegenstand gedacht, gleichviel ob er ein Ganzes oder ein Einfaches darstellt. Wenn nun dem so ist, kann sich Aristoteles nicht auf die Zwiefältigkeit der Aussage berufen haben, um die Zwiefältigkeit des Seins zu begründen und somit, wie Tugendhat es sich großzügig ausdenkt, einen neuen Sinn des Seins einzuführen, im Gegensatz zu dessen bisherigem, ihm selbst noch immer maßgebendem Sinn als des schlechthinnigen ἕν. Und daher, meint Verf., konnte es für Aristoteles « zu keinen eindeutigen Lösungen kommen » (34).

« Es handelt sich also, fügt Tugendhat hinzu, um lebendiges Philosophieren und die Interpretation darf nicht ein vermeintliches System rekonstruieren wollen, sondern muß versuchen, der Bewegungsrichtung dieses Denkens nachzugehen, die schließlich über es hinausweist » (34), nämlich über die Zwiefältigkeit als Sinn des Seins hinaus auf das schlechthinnige ἕν, « bei dem die Zwiefältigkeit herausspringt » (34).

Die Zwiefältigkeit oder vielmehr Mannigfaltigkeit, die sich allmählich aus dem Bereich des vorliegenden Seins entwickelt : Ganzes-Stoff-Form (εἶδος, λόγος), Substanz – ursprüngliche oder nachträgliche Nebenbestimmungen, δύναμις-ἐνέργεια, Einzelnes-Allgemeines, vergängliche – einfache-höchste Substanz usw., entstammt nicht der Zwiefältigkeit der Aussage als ihrem Ursprungsfeld, sondern nur und allein den an den Sachen selbst je orientierten Erwägungen (« je nach dem Zwang der Sachen » 68) über die Gegebenheiten des logischen und ontischen Gebietes, worin Aristoteles, trotz allen Unebenheiten und Unzulänglichkeiten, sich als der große, vorbildliche Realist erweist, der er sein wollte.

Am Rand dieses vorläufigen Geplänkels wollen wir nur noch die seltsame Umkehrung der tatsächlichen Beziehung zwischen dem τὶ κατὰ τινός (sagen) und dem τὶ τινί (sein) des Aristoteles anmerken, die Tugendhat vornimmt. « Das einzigartige Verhältnis », schreibt er, « zwischen der Präsenz (d. h. nach Verf. Prädikat, Form, εἶδος) und dem Vorliegenden (d. h. nach

Verf. Subjekt, ὑποκείμενον) läßt sich nicht als 'Beisein', 'Zusammensein', 'Insein', oder wie auch immer sonst fassen, denn jede solche Erklärung kommt von außen und verdinglicht; weil es einzig vom ‚ist' der Aussage getroffen wird, ist das λέγεσθαι bzw. κατηγορεῖσθαι τὶ κατὰ τινός, als die eigentliche Wesensbestimmung des ὑπάρχειν τὶ τινί und als die ontologisch höhere und präzisere Formulierung zu bezeichnen » (22/23). Das Sagen also gäbe dem Sein seine Wesensbestimmung, als das ontologisch höhere Moment.

Nun aber ist das Behauptete des τὶ κατὰ τινός gerade das τὶ τινὶ ὑπάρχειν als « die Präsenz *des* Vorliegenden », wie Verf. selbst betont, d. h. als eine Präsenz, die dem Vorliegenden innerlich zugehört (also doch 'Insein') und die das entsprechende Sagen bewahrheitet bzw. dessen Richtigkeit bestimmt. Nach An. pr. 49a 6, worauf Tugendhat hier selbst verweist, wird ganz unzweideutig τὸ ὑπάρχειν τόδε τῷδε als gleichwertig mit τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε hingestellt. Die Wahrheit und Richtigkeit des τόδε κατὰ τοῦδε geht auf τὸ ὑπάρχειν τόδε τῷδε zurück, als auf den Sachverhalt nach welchem die Aussage wesensmäßig abgestimmt ist. Auf dem ὑπάρχειν liegt die eigentliche Wesensbestimmung des ganzen Verhältnisses.

Hat man nun diese und ähnliche Schwierigkeiten, wie z. B. die über den Wahrheitsbegriff (7), hinter sich, hat man sich auch an die besondere Terminologie des Verf. gewöhnt und hat man sich schließlich mit der immer wieder auftauchenden « Präsenz des Vorliegendens » wohl oder übel abgefunden, so wird man bald vom hohen Wert dieser Untersuchung freudig überrascht. Tugendhat geht mit kühnem Mut und unablässigem Fleiß, mit ungewöhnlichem Scharfsinn und gewissenhafter Objektivität auf all die maßgebenden Texte des Stagiriten ein, wie vor allen die mittleren Bücher der *Metaphysik*, besonders Z, und die eigenartig bedeutsamen Kapitel des zweiten Buches der *An. post.*, ohne vor den schwierigsten Halt zu machen. Ist auch hin und wieder die Deutung, die er vorschlägt, so geistreich, daß sie noch schwieriger ist als der Text selber und wird man auch mehr als einmal anderer Meinung sein dürfen, so gehört doch seine Arbeit zweifellos zu den allerbesten, die dem Denken des Aristoteles gewidmet wurden. Sie verdient nicht bloß gelesen, sondern auch einläßlich studiert zu werden. Wir selbst haben sie nicht weniger als dreimal ganz und zwar mit wachsendem Interesse durchgenommen. In vielen Punkten hat sie die Gedanken des Meisters trefflich abgeklärt, so in der Frage der Universalien, so z. B. auch, wo er vom λόγος des σύνολον feinsinnig bemerkt: er « ist zwar allgemein, aber er meint allgemein das Einzelne ... » (110). Allerdings ist sie, wie soeben gesagt, nicht immer so leicht zu verstehen.

Wie Tugendhat mit Recht betont (68), « kommt Aristoteles beim Problem der οὐσία zu keiner eindeutigen Stellung und die Problematik wird in verschiedenen Zusammenhängen, je nach dem Zwang der Sachen selbst, verschieden weit vorgetrieben ... Die positive Bedeutung dieser schwebenden Haltung ist bisher verkannt worden, weil man an Aristoteles mit einer Auffassung von Philosophie als *System* herangetreten ist und infolgedessen die Unentschiedenheit von Z entweder weg interpretiert hat (...) oder sie vorschnell in bloße Widersprüchlichkeiten auseinandergelegt und damit verhärtet hat (wie in maßgebender Form Ed. Zeller). Das Buch Z ist nicht nach

seiner Lehre zu befragen, sondern nach der *Bewegungsrichtung* seiner *Problematik*, die über es selbst *hinausweist.* » Freilich könnte die chronologische Einordnung der verschiedenen Textstücke, die 68 Anm. 1 erwähnt wird, ihre Deutung nicht wenig erleichtern, aber die Forschung ist über diese Frage noch nicht schlüssig geworden. Dieser Hinweis auf die aporetische Komplexität der aristotelischen Traktate und auf das Problem ihrer chronologischen Entstehung hat für das gesamte Studium über Aristoteles entscheidende Bedeutung.

Der geehrte Verf. wird uns gewiß unsere Schwierigkeiten nicht übel nehmen und wird es auch verstehen, wenn wir ihm noch am Schluß entgegen halten möchten, daß nicht das Sein auf das Vernehmen abgestimmt ist, wenigstens auf der Stufe des menschlichen Denkens, sondern daß umgekehrt das Vernehmen auf das Sein wesensmäßig angewiesen ist und sich nach ihm allein zu richten hat, natürlich soweit dessen Blickfeld als eines Vernehmens von uns reicht, dem nur die Gegebenheiten der Erfahrung zugänglich sind und was sich aus ihnen denkerisch erschließen läßt.

M.-S. Morard OP

Moderne Philosophie

Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. (Kantstudien, Ergänzungshefte, 71.) – Universitätsverlag, Köln 1956. XI-257 S.

Vorliegender Band bietet wertvolle Einsichten und Anregungen für jeden, der an metaphysischen Fragen interessiert ist. Es geht hier vor allem um ontologische Fragen und Begriffe in der Philosophie Kants, die in ihrer geschichtlichen und systematischen Verknüpfung mit der zeitgenössischen Philosophie untersucht werden, wobei Wolff und Crusius im Vordergrund stehen. Er sagt selber dazu in der Vorrede : « Die hier in einem Bande zusammengefaßten Untersuchungen kreisen alle um das Thema der Kantischen Philosophie, auch da, wo von andern Denkern des 18. Jahrhunderts gehandelt oder noch weiter zurückgegriffen wird. Sie sind bestimmt von einem zweifachen Anliegen. Es geht einmal um historische Ursprünge und den Werdegang dieses Gedankengefüges samt den ihm einwohnenden Spannungen. Und zweitens geht es, ineins damit, um die Herausstellung der Seinsfragen und Seinsvoraussetzungen, welche für Kants Philosophie, auch insofern sie als Bewußtseins- und Erkenntnislehre auftritt, zutiefst bestimmend waren. »

Das Kernstück des Bandes sieht er « in der eben jetzt verfaßten Abhandlung, die hier an erster Stelle auftritt. Sie setzt bei Chr. Wolff ein und zielt auf die Kategorientafel Kants. Die Absicht ist, diese zwölf Kategorien samt dem, was noch dazu gehört, auf ihren jeweiligen Gehalt hin anzuleuchten », und zwar nach ihrem ontologischen Charakter. Daran schließen sich vier Abhandlungen, die schon früher erschienen waren und jetzt kaum mehr zu haben sind. Sie lauten der Reihe nach : « Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit », « Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius », « Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus »,

« Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie ». Schon dieser kurze Überblick zeigt die Bedeutung dieses Bandes für ein tieferes Verständnis der ontologischen Grundlagen in der Philosophie Kants, vor allem durch die scharfsinnige Interpretation eines bedeutenden Kenners dieser Philosophie. J. Ell, CSsR

Henrici, Peter: Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der « Phänomenologie des Geistes » und der ersten « Action ». (Pullacher philos. Forschungen, Bd. 3.) – Verlag Berchmanskolleg, Pullach b. München 1958. XIX-206 S.

In einer neuen Sicht des Ancilla-Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie kommt es dem Verfasser darauf an, festzustellen, wie die beiden oben genannten Dialektiken zur *Tatsache* der christlichen Offenbarung stehen, um daran den Grundcharakter und die Wahrheit des in Frage kommenden philosophischen Systems abzumessen. Und zwar geschieht das durch die Gegenüberstellung der Denk- und Erkenntnismittel des betreffenden Systems mit denen, die sich aus der Tatsache der christlichen Offenbarung ergeben. Bei diesem neuartigen Versuch einer wissenschaftlichen Begegnung zwischen ratio und fides geht es bei der Offenbarung nicht um ihren Inhalt, sondern um ihre Tatsache, und näherhin um ihre Vereinbarkeit mit philosophischer Systembildung und zwar in Anschluß an zwei bestimmte Systeme, die für eine solche Konfrontierung besonders geeignet sind, weil sie in ihrem jeweiligen dialektischen Verfahren viele gemeinsame Züge haben und dennoch kraft ihrer besonderen Methode zu einem andern Resultat gelangen.

Es handelt sich hierbei um das dialektische System bei *Hegel* in seiner « *Phänomenologie des Geistes* » und um jenes bei *Blondel* in der ersten Ausgabe seiner « *Action* ». Beide Werke nehmen einen bestimmenden Platz ein in der Denkweise ihrer Autoren. Sie zeigen dabei eine in die Augen springende Ähnlichkeit. Denn « in beiden Werken führt eine einige und vielgestaltige Dialektik den Geist von der Sinnesempfindung bis zur geoffenbarten Religion, indem sie das Selbstbewußtsein, das Verhältnis des Inneren zum Äußeren, die verschiedenen Gestalten der wissenschaftlichen, sozialen und moralischen Wirklichkeit durchschreitet ». Doch größer als die Ähnlichkeit ist ein tiefgreifender Gegensatz, der sich schließlich als ein solcher zwischen Pantheismus und Theismus erweist. Der Verfasser spricht darum von einer « discordia concors », insofern das Übereinstimmende durch das Gegensätzliche überboten wird.

Was die Autoren zunächst eint, ist das gemeinsame Problem : die Versöhnung zwischen dem Allgemeinen und dem Einmaligen. Den Ort ihrer Einigung sehen sie im *konkreten* Gedanken. Insofern spricht man bei ihnen von einer « Philosophie des Konkreten ». Dabei wird aber im Sinne eines sog. « Panlogismus » vorausgesetzt, daß alles dem philosophischen Erkennen zugänglich ist. Somit ist es die Aufgabe beider Dialektiken, alles positiv Gegebene in ein streng philosophisches Denken einzuführen. Dabei wird vom Verfasser näher untersucht, wie das beiderseitige dialektische Verfahren strukturiert ist, aus welchen Voraussetzungen es sich ergibt und zu

welchen sachlichen Folgerungen es hinführt. An drei Punkten setzt er hierbei an : am Anfang der Dialektik in der Untersuchung der *sinnlichen* Erkenntnis ; sodann in ihren sachlichen Auswirkungen im Reich des *selbstbewußten* Innenlebens ; und schließlich in ihrer endgültigen Bewährung in der Begegnung mit dem *Absoluten*.

Bei näherer Untersuchung stellt sich dann heraus, daß das Verhältnis von Subjekt und Objekt bei Hegel rein *formell* und bei Blondel *existentiell* gesehen und bewertet wird. Dementsprechend geht bei Hegel das « Andere » in das « Selbst » über, während es bei Blondel in einem Anderssein stehen bleibt und nur durch die Tat in eine einheitliche Verbindung mit dem « Selbst » gebracht wird. Dadurch bleibt Raum für ein « Jenseitiges », das sowohl dem « Selbst » als auch dem « Andern » gegenüber steht, und zwar als etwas dem freien Willensentschluß Aufgegebenes. Bei Hegel wird auch das « Jenseitige » mit dem « Andern » ganz in das « Selbst » hineingezogen. Eine echte Begegnung mit dem göttlichen Offenbarer wird dadurch unmöglich gemacht, während das dialektische Verfahren Blondels in seinem Endresultat geradezu darauf hinsteuert. Seine Dialektik zeigt darum im Gegensatz zum Hegelschen Verfahren durch sein Geöffnetsein für die christliche Offenbarung einen wahren Ancilla-Charakter. Nach der Auffassung des Autors stützt sie sich als eine rein philosophische Dialektik dabei auf keinerlei theologische Vorannahmen und Vorentscheidungen. Aber sie könne das nur sein, « indem sie als Teilgeschehen des gesamten Existenzvollzugs den Bereich des 'reinen' Philosophierens immer schon überschritten hat ».

Wenn es auch dem Autor bei seinen Ausführungen im Letzten darum zu tun ist, das Ancilla-Problem in ein neues Licht zu stellen, so gewährt er doch dabei lichtvolle Einblicke in die Art des Philosophierens bei beiden Dialektikern, die für eine Gesamtbeurteilung ihrer Philosophie von großer Wichtigkeit sind. Der Weg, den er schrittweise dabei einschlägt und mitgehen läßt, verlangt eine außergewöhnliche Konzentration der Gedanken.

J. Ell CSsR

Ritz, Maria: Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel. (Studia Friburgensia, nouvelle série 21.) – Editions universitaires, Fribourg (Suisse) 1958. XV-123 p.

In dieser klar gegliederten und wohl durchdachten Schrift verbreitet sich die Verfasserin über ein Grundproblem der Philosophie von Maurice Blondel (1861-1949). Es geht hier um die ontologische Frage der Verwirklichung des *Seins* bei den Geschöpfen und bei Gott. Ausführlich hat Blondel das Seinsproblem erörtert in seiner Schrift : « l'Etre et les êtres » (Paris 1953). Es klingt aber schon an in der ersten Ausgabe seiner « Action » (1893) und in seiner Erklärung des « Vinculum substantiale » bei Leibniz (1893-1930). Im ersten Teil ihrer Schrift verlegt sich die Verfasserin auf eine klare und umfassende Darstellung dieses Problems in der Auffassung von M. Blondel. Dieser geht aus von dem naturhaft in uns gegebenen Seinsbegriff, der in keiner Weise realisierbar ist in der gesamten Weltwirklichkeit. Denn dort findet sich weder in den bestehenden noch in den werdenden Dingen ein substantiales Sein mit eigenmächtigem Charakter. Aus sich heraus sind

sie darum kein Seiendes. Deshalb kann auch der Begriff des Seins nicht von ihnen her abgeleitet werden. Dieser geht vielmehr auf Gott zurück. Er fällt zusammen mit der Idee Gottes, der in sich allein die Einheit von Essenz und Existenz verwirklicht und so allein das wahre « Sein » darstellt und die einzige Substanz. Die geschaffenen Dinge können nur soweit im formalen Sinn zu einem Seienden werden, als sie durch die Verwirklichung ihres Zieles am göttlichen Sein teilnehmen. Dieses gehört aber der Übernatur an. Gott als Erstursache ist dies im Sinne der christlichen Tradition als Urheber der Gnade. Nur durch gnadenhafte Teilnahme an der übernatürlichen Ordnung gewinnen die Geschöpfe somit ein Sein im wahren Sinne des Wortes. Um trotzdem den Seinsunterschied zwischen Gott und den Geschöpfen zu wahren, nimmt B. bei aller geschöpflichen Wirklichkeit, auch bei den reinen Geistern, eine materielle Seinsunterlage an, die nicht zuläßt, daß das Geschaffene in das Ungeschaffene völlig hineinversinkt.

Diese Seinsauffassung, nach der die innere substantiale Seinsfestigkeit der Geschöpfe von der gnadenhaften Einwohnung Gottes abhängig gemacht wird, soll nach Blondel genau der Lehre entsprechen, die durch Augustin und Thomas vertreten wird, insofern darin das für die Glaubenswahrheiten geforderte naturgegebene Fundament dargeboten wird. Die Kritik, womit sich der zweite Teil der vorliegenden Schrift beschäftigt, hat demgemäß zu zeigen, ob und wie weit dies in Wirklichkeit zutrifft. Es handelt sich dabei um das naturhafte substantiale und das übernatürliche Sein sowie um die gegenseitigen Beziehungen. Wie näher gezeigt wird, steht die Seinsauffassung Blondels unter dem Einfluß von Theorien verschiedenster Richtung, die nichts miteinander zu tun haben, außer daß sie den Unterschied zwischen Natur und Übernatur nicht scharf genug wahrnehmen. Die kritische Auseinandersetzung mit Blondel vollzieht sich durch einen Vergleich seiner Lehre mit der des hl. Thomas. Die Verfasserin hat sich dabei besonders zum Ziel gesetzt, den eigentlichen Kern herauszuarbeiten, der dem Werke Blondels zugrunde liegt. Sie geht dabei näher ein auf den Seinsunterschied zwischen dem physischen, metaphysischen und übernatürlichen Bereich ; auf den Unterschied zwischen dem geschaffenen substantialen Sein und der naturhaften Gegenwart Gottes in den Geschöpfen als causa prima sowie auf den Unterschied zwischen dieser natürlichen Gegenwart Gottes und jener übernatürlichen Art durch die Gnade. Daran schließen sich einige Folgerungen, die sich daraus ergeben für die Fähigkeiten und Tätigkeiten der Geschöpfe und in Sonderheit für unser Erkennen, soweit es sich auf das Sein und auf Gott bezieht. Gegen die behauptete Unselbständigkeit im Sein der Geschöpfe wird dabei aus thomistischer Sicht besonders Stellung genommen und darauf hingewiesen, daß eine übernatürliche Einwirkung Gottes nur anknüpfen kann an solche Wesen, die aufgrund ihrer geistigen Natur einen höheren Grad der selbsteigenen inneren Selbständigkeit aufweisen. Nur für die dynamische Entfaltung dieser inneren Selbständigkeit trifft die Behauptung Blondels zu, daß die Geschöpfe erst im *Werden* ihr volles Sein erreichen, und zwar unter Einwirkung Gottes, wobei aber für die besondere Art dieser göttlichen Einwirkung zu unterscheiden ist zwischen der natürlichen und übernatürlichen Seinsordnung.

Vorliegende Schrift bietet einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der zeitgenössischen Philosophie, die trotz der verschiedensten Richtungen bei Blondel in irgend einer Form anzutreffen ist. Er hat versucht, aus den Anregungen, die das Zeitdenken ihm bot, eine Philosophie zu entwerfen, die ähnlich wie die des hl. Thomas als Grundlage dienen könnte für den Aufbau der katholischen Glaubenslehre. Daß Absicht und Gelingen dabei nicht ganz in Einklang zu bringen sind, zeigt die vorzügliche Arbeit der Verfasserin, die gerade vom philosophischen Standpunkt aus eine anerkennenswerte Leistung darstellt. J. Ell CSsR

Sozialethik

Welty, Eberhard, OP: Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort. II. Band: Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung. 2. Aufl. III. Band: Die Ordnung des Wirtschaftslebens. – Herder, Freiburg 1957-58. xv-397, xv-483 S.

1. Herders Sozialkatechismus bedarf keiner Empfehlung mehr! Das beweist allein schon die Tatsache, daß für den zweiten Band so schnell eine zweite Auflage erfolgen konnte, fast unverändert und nur durch einige Hinweise auf besonders wichtige Worte aus den jüngsten Sozialbotschaften Pius' XII. und einen Nachtrag weniger Neuerscheinungen bereichert.

Welche Fülle an Material hier zusammengetragen und bearbeitet worden ist, läßt bereits ein Blick in das Inhaltsverzeichnis ahnen. Dieser zweite Hauptteil (nicht der *erste*, wie im Inhaltsverzeichnis der ersten Auflage zu lesen war!) befaßt sich mit dem Aufbau der Gemeinschaftsordnung und ist in vier Abschnitte gegliedert: Ehe und Familie, die Ordnung der « Gesellschaft », die staatlich-politische Ordnung, die überstaatlich-politische Ordnung.

Man mag vom theoretisch-systematischen Blickwinkel aus an dieser Einteilung kritisieren, daß sie das Material verschiedener Sachgebiete verwebt. Vom praktischen Gesichtspunkt aus ist sie völlig gerechtfertigt, denn es ist nicht zu leugnen, daß die Natur oder der Mensch, der sich von den Gesetzen der Natur leiten läßt, tatsächlich « dreimal ansetzt »: von Ehe und Familie zur « Gesellschaft », von der Gesellschaft zu Volk und Staat, und von da zur Völker- und Staatsgemeinschaft. Der Verfasser betont, daß das Buch nach praktischen Gesichtspunkten geschrieben worden ist; es will ja « vornehmlich denen, die den Katechismus als Hand- und Werkbuch für Kurse, Lehrgänge und Aussprachen benützen wollen, die nötige Handreichung bieten ».

So findet man – und man muß das als besonderen Vorzug an dieser Einteilung hervorheben – z. B. im Lehrabschnitt über Ehe und Familie nicht nur eine Antwort auf die Fragen nach dem Sinn und dem Wesen der Familie, sondern über alle Punkte, die damit im Zusammenhang stehen: Erziehung, Recht auf Erziehung, Erziehungsberechtigung der Kirche und des Staates, Schule, Verhältnis zwischen Eltern und Schule. Wobei der Autor den « brenzligen » Fragen beileibe nicht aus dem Wege geht; z. B. Was ist zu tun, wenn der Staat die unchristliche Schule aufzwingt?

Einen ebenso umfangreichen wie ausgeglichenen Traktat enthält der zweite Lehrabschnitt : die Ordnung der « Gesellschaft ». Was hier über die berufsständische Ordnung gesagt wird, dürfte trotz massiver gegenteiliger Ansichten auch in Zukunft Bestand haben.

Sehr reichhaltig ist auch der dritte Abschnitt : die staatlich-politische Ordnung ; fast möchte man sagen zu reichhaltig. Hier sind sicher verschiedene Elemente aufgeführt, die streng genommen nur am Rande der Politik liegen, z. B. die Rechtsprechung, die Steuerfrage (die man vielleicht eher im III. Band vermuten würde), die Kultur- und Wohlfahrtsaufgaben. Doch mögen auch sie im weitgespannten Rahmen des Sozialkatechismus ihre Berechtigung behaupten. Die Lehrstücke über Staatsform und Widerstand gegen die Staatsgewalt zeigen eine kompakte Fülle gegenwartsnaher Probleme. Es ist unschwer zu erraten, daß die persönlichen Erfahrungen aus jüngster Vergangenheit den Verfasser dazu bewogen haben, in einzelnen Fragen einen freieren Standpunkt einzunehmen (vgl. die « Lüge » vor Gericht, das Revolutionsrecht u. a.), oder die Entscheidung offen zu lassen (wie in der Frage des Tyrannenmordes).

Im vierten Lehrabschnitt werden vor allem Ziele aufgezeigt : der internationale Staatenbund. Das liegt in der Natur der Sache ! Auch hier sind wieder die wirtschaftlichen und rechtlichen Fragen mit den politischen verwoben. Die sehr ausgedehnten, wertvollen und vorsichtig bearbeiteten Kapitel über Weltfrieden, Krieg, moderne (ABC-)Waffen führen zur Folgerung : der Krieg hat aufgehört, ein geeignetes Mittel der Politik zu sein. Wobei allerdings dem Verteidigungskrieg (und dem « Befreiungskrieg » ? !) die Berechtigung auch heute noch erhalten wird.

2. Der dritte Band bildet noch nicht – wie ursprünglich vorgesehen war – den Abschluß des gesamten Werkes ; wir haben noch einen weiteren über die Sozialreform zu erwarten. Die große Einteilung ist klar : Die Lehre vom Eigentum, Würde und Recht der menschlichen Arbeit, die Arbeit als Erwerbstitel.

Immer wieder vom Gemeinwohl ausgehend und auf dieses ausrichtend, umreißt Welty seine Wirtschaftsordnung. Die Lehre vom Eigentum kann nicht anders als eine sehr abgewogene Bearbeitung genannt werden. Mit ein paar Stichworten nur sei die Aktualität angedeutet : Sozialisierung (vollständige, « kalte »), Enteignung, Neuverteilung des Eigentums usw. Auch im zweiten Lehrabschnitt findet der Leser alle mit der menschlichen Arbeit im Zusammenhang stehenden Probleme behandelt. Vor- und Nachteile der Arbeit im « Maschinenzeitalter » werden behutsam gegeneinandergestellt, Arbeitsteilung, Technisierung und Rationalisierung auf ihr Für und Wider untersucht. Das Zauberwort « Automation » wird ins Licht gestellt und von ihm – einmal nicht mehr zu umgehen – werden schwerwiegende sittliche Folgen abgeleitet, die sich aus einer erheblichen gesellschaftlichen Strukturveränderung ergeben werden.

Für jeden, der heute bei den diskutierten Schwierigkeiten mitreden will, dürften die Fragen : Arbeitsverkürzung, 40-Stunden-Woche, gleitende Arbeitswoche und « Freizeit » unentbehrliches Material bieten.

Bei der Behandlung des Streikes hätte der Theoretiker sicher wieder

eine Trennung des gesellschaftspolitischen vom staatspolitischen Streik gewünscht (wobei letzterer in den Band II, 3. Abschnitt, 6. Lehrstück verwiesen worden wäre), doch hat Welty auch hier, dem Charakter des Werkbuches folgend, alles mit dem Stichwort in Verbindung stehende zusammengefaßt.

Gestatten wir uns schließlich noch einen Hinweis auf die « seit 1945 in einen völlig neuen Abschnitt getretene » Mitbestimmung aus dem dritten Teil des Bandes. Sie kann besonders als Beispiel für die sorgfältige Arbeitsweise Weltys angeführt werden. Hier wird ganz deutlich, daß der Autor nie als « Dogmatiker » auftreten will, daß er – wie überall in dem ganzen Werk – alle Meinungen anführt (und auch die Gründe für dieselben !), daß er keinen Anspruch auf letzte Lösungen erhebt, wo diese nicht oder noch nicht zu geben sind, daß er aber immer eine mögliche Linie und Richtung aufzeigt und weist. Nie verläßt er den festen Boden der allgemeinkatholischen Lehre ; sein Charakteristikum ist die solide Fundierung durch die päpstlichen Verlautbarungen ! Immer belegt und erläutert er durch treffende Beispiele. Es gibt keine Veröffentlichung, die so in die konkrete Wirklichkeit hineinspricht, wie den Sozialkatechismus. Wenn « an gewissen Stellen die spekulative Position der thomistischen Schule hindurchschimmert », so kann das nur als Zeichen der guten Verbindung, der gelungenen und tragfähigen Brücke zwischen Theorie und Praxis gewertet werden. Weltys Sozialkatechismus ist in der Tat *das* Standardwerk ! Und wenn wirklich (in irgendeiner Zukunft, wer weiß wann ?) von einer anderen Position aus der Versuch unternommen werden wird, ein ähnliches, zweites Standardwerk zu schaffen, dann wird diesem hier vorliegenden immer noch das unschätzbare Verdienst und der unverlierbare Vorteil bleiben, daß es zur rechten Zeit und nicht erst, wenn die Würfel schon gefallen sind, erscheinen konnte. F. M. Schmölz OP

Heath, Spencer: Citadel, Market and Altar. Emerging Society. Outline of Socionomy, the new natural science of society. The Science of Society Foundation, Baltimore, Md. 1957. XXIV-259 p.

Das ist eine neue Auffassung von Gesellschaftswissenschaft, verfaßt von einem Mann, der zugleich Ingenieur und Rechtsgelehrter ist. Er kümmert sich wenig um die philosophische oder soziologische Tradition und verwendet einen eigenen Wortschatz aus technologischen und ökonomischen Quellen. Das Buch untersucht die schöpferische Kraft in freier Gemeinschaft. Der Titel drückt die Überzeugung des Verfassers aus, die *Burg* habe keine andere Aufgabe als den *Marktplatz* zu schützen ; nur wenn das geschieht, kann der Mensch schöpferische Kräfte entfalten und sich der spontanen Seite des Lebens widmen, nämlich dem Kult und der Kultur, beide symbolisiert durch den *Altar*. W. A. Wallace OP

Welzel, Hans: Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. – de Gruyter, Berlin 1958. 114 S.

Hans Welzel – auf dem Gebiete des Naturrechtes längst kein unbekannter Autor mehr – hat hier seine überarbeitete und ergänzte Dissertation aus dem Jahre 1928 vorgelegt. Daß er wieder auf Samuel Pufendorf zurückgegriffen hat, begründet er damit, daß immer noch eine umfassende Darstellung der Naturrechtslehre Pufendorfs fehle und daß man schwerlich einen zweiten deutschen Juristen finden dürfte, der jemals eine annähernd gleich große Geltung gehabt habe.

Es handelt sich um das moderne *profane* Naturrecht ! Pufendorf ... befreite das Naturrecht endgültig von der Theologie (!) – das Naturrecht allerdings, daß er nur in der « völligen Stagnation » der Spätscholastik kennengelernt hatte. Als Folge ergibt sich daraus die « methodische Angleichung der Naturrechtslehre an die Naturwissenschaften » (18). Ganz richtig kritisiert der Autor Pufendorfs Meinung und sagt, daß diese mathematische Fundierung in der Naturrechtslehre unmöglich sei (ebd.).

Sachlich ergibt sich bei Pufendorfs Vorgängern Hobbes und Spinoza aus dieser methodischen Grundhaltung « die Mechanik des sittlichen und staatlichen Lebens » (19), der gegenüber Pufendorf als geniale Leistung die Lehre von den entia moralia schuf. Er selber wird dadurch « Kulturphilosoph » ; das Naturrecht wird « Kulturrecht ». Er sieht richtig, daß sich die *spezifisch* christlich-biblischen Naturrechtslehren *nicht* vom « Stande der Unschuld » des Menschen herleiten lassen, sondern von der Menschennatur, wie sie in jeder Seinsweise vorhanden ist. Dann allerdings stellt er sich mit seinem obersten Prinzip des Naturrechtes in Gegensatz zur scholastischen Schulphilosophie und bricht – nach der Meinung Welzels – deren Macht. Dem ist nur sehr schwer zuzustimmen, da ja – wie der Autor selber zugeben muß – der Beweis dieses Prinzips Pufendorf mißglückt ist (46). Wie schön es auch lauten mag (« Jeder soll sich so zu erhalten trachten, daß er nicht die menschliche Gemeinschaft stört »), als oberstes Prinzip des Naturrechtes können wir es nicht anerkennen.

Wenn Welzel in den ersten Kapiteln zu den problematischen Sentenzen Pufendorfs kritisch Stellung genommen hat, so vermißt man das in den folgenden (Die Staatslehre, Naturrecht und Religion, Staat und Kirche). Eine Erklärung (oder Widerlegung) wäre des öftern nötig gewesen. So z. B. bei dem Satz : « Alle souveräne Gewalt entsteht aus *freiwilliger* Unterwerfung und *Einverständnis* der Bürger, nie aus bloßer Gewalt » (68). Oder : « Dennoch kann sie (die Souveränität) ... auch widerrechtlich handeln, und zwar nicht nur wider das Naturrecht, sondern auch wider spezielle Abmachungen (Grundgesetze). » Ebenso daß Pufendorf das Widerstandsrecht gegen *diese* Souveränität verneint (80). Hier hätte der Autor ja auf die Explikation Bodo Börners zurückgreifen können (Die Lehre Pufendorfs von der beschränkten Monarchie. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Tübingen 1954, 110. Bd. S. 510-521).

Auch die Ansichten Pufendorfs in den letzten beiden Kapiteln blieben unwidersprochen stehen. « Die natürliche Theologie ist für Pufendorf nur

eine Ergänzung der Naturrechtslehre » (99). « Religion und Kultur bewegen sich in zwei grundsätzlich getrennten Kreisen » (101). « Die Kirche ist ein *collegium* » (d. h. eine Zweckgesellschaft) (104 f.).

Eine Stellungnahme des Autors zu diesen Ansichten Pufendorfs hätte den Wert des Bändchens sicher noch erhöht, zumal es die bisher einzige, umfassende Darstellung der Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs darstellt.

F. M. Schmölz OP.

Huber, Max: Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus. (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Band 71.) Helbing & Lichtenhahn, Basel 1958. 288 S.

Das Thema hätte vom Autor ein Zweifaches verlangt: einmal eine gründliche Kenntnis der thomistischen Lehre, zweitens eine objektive Darstellung der Staatsphilosophie de Maistres. Beides vermißt der Leser mit großem Bedauern, wenn er dem Verfasser auf seiner Entdeckungsfahrt folgt (Huber vergleicht sich S. 10 mit Kolumbus, der ausgezogen sei, Indien zu entdecken und Amerika gefunden hat!) Zahlreiche Autoren, fast alle Lexica von Rang und Namen mußte der Autor umsegeln (im wörtlichen Sinne zu nehmen!), um *den* de Maistre zu finden, der dem bisher allgemein anerkannten *katholischen* gerade entgegensteht.

Der Autor hat als und für Historiker geschrieben (17). Aber der Historiker kann zu keinem richtigen Urteil kommen, wenn er nicht wenigstens die fundamentalen Grundbegriffe seines Sachgebietes kennt. In der Tat hat es den Anschein, als ob hier manches fehlen würde.

Das zeigt schon die Interpretation des scholastischen Naturrechtes, die mit der Erkenntnis ansetzt, daß auch der Mensch, im Grunde genommen, nicht frei sei, denn « das Gesetz des Menschen unterscheidet sich *nicht wesentlich* von den übrigen Naturgesetzen » (22). Diese erschütternde Behauptung setzt der Autor unbewiesen (und unbeweisbar) hin, um auf der nächsten Seite zu sagen, daß sich der Mensch im Gegensatz zu den vernunftlosen Wesen *frei* zu seinem Ziele hinbewege und diesen Weg selbst bestimme. Ebenso überrascht uns die Behauptung, daß das Mittelalter mit dem Begriff der Volkssouveränität durchaus vertraut war und daß die Scholastik das Volk als den naturrechtlichen Träger der Staatsgewalt betrachte (206). Es mag in der Gegenwart zwar als Kompliment angesehen werden, den hl. Thomas als Demokraten hinzustellen, doch dürfte es in Wirklichkeit eine recht willkürliche Interpretation sein. Der belesene Leser, der weiß, daß der Gedanke der Volkssouveränität erst bei Suarez eigentlich zum Durchbruch kommt, fühlt sich brüskiert, wenn ihm entgegengeschleudert wird: « Wer sich gegen diese Interpretation stemmt, lehnt sich gegen den Thomismus und, eo ipso, gegen die katholische Lehre auf » (208).

Was Huber an charakterlichen Eigenschaften de Maistres zutage gefördert hat (79 ff.), ist nicht gerade erbaulich. Hier und im ganzen Buch überhaupt hat man den Eindruck, daß es der Autor nur auf eine negative Kritik abgesehen hatte.

Als Grundanliegen de Maistres hat sich für ihn nachträglich ergeben:

die zeitliche Herrschaft der göttlichen Vorsehung. Das Religiöse steht über dem Politischen ! (60) Das ist richtig, berechtigt aber noch nicht zu dem Schluß, daß de Maistre ein waschechter Okkasionalist gewesen sei.

Die Staatslehre wird scholastisch in vier Kapiteln – den 4 causae entsprechend – und in einem Ineinanderschieben von thomistischen und de Maistre'schen Zitationen geboten. Sie stehen unter der unglücklichen Überschrift « Metapolitik ». Unglücklich deswegen, weil Metapolitik entweder « hinter der Politik » besagt ; dann gehört die Staatslehre nicht mehr dazu. Oder sie bezeichnet die politische Wissenschaft als solche ; dann gehört neben der Staatslehre noch manches andere dazu.

Die Darstellung wäre wohl klarer geworden, wenn Huber auf einige Abschweifungen verzichtet hätte. Was haben z. B. der spätscholastische und seitenfüllende Universalienstreit oder die Aufklärung mit ihren Spielarten in einem Buch über die Staatsphiolosophie de Maistres zu suchen ? Es hätte doch genügt, das politische Denken dieser Zeit (50) darzulegen.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die scharfe Konfrontation zwischen de Maistre und dem Thomismus nur dadurch entstanden ist, daß beide Lehren einer leichten Verzerrung anheimgefallen sind. Das dem Autor anscheinend unbekannte Werk von Francis Bayle (Les idées politiques de Joseph de Maistre. Paris 1954)wird den Tatsachen ohne Zweifel mehr gerecht. F. M. Schmölz OP.

Corrigenda : In Heft 2 dieses Jahrganges sind bei der Besprechung von J. Dijkman : Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes, folgende Druckfehler unterlaufen :

S. 191, Z. 9 statt « Gewährung » lies : *Bewährung* ; Z. 16 statt « erste » lies : *erst* ; Z. 2 v. unten statt « ressucité » lies : *ressuscité* ; S. 192, Z. 4 statt « Hotz » lies : *Holtz*.

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen : 31. August 1959)

A. Eingesandte Bücher

7903 *Artes liberales.* Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters. Hrsg. v. Josef Koch. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. V.) – Brill, Leiden-Köln 1959. XII-155 S. (br. 21 Gld.)

7904 *Cor Jesu.* Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP. XII « Haurietis aquas » quas peritis collaborantibus ediderunt Augustinus Bea SJ, Hugo Rahner SJ, Henri Rondet SJ, Friedr. Schwendimann SJ. 2 vol. I : Pars theologica, II : Pars historica et pastoralis. – Herder, Roma 1959. XV-780, VI-661 p.

7905 *De la connaissance de Dieu.* (Recherches de philosophie, III-IV.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1958. 410 p. (2700 f. fr.) [Veröffentlicht von der Association des professeurs de philosophie des Facultés et Instituts catholiques de France. Direction : R. Jolivet, S. Breton, J. Châtillon.]

7906 *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens,* 13. Band. In Verbindung mit Edmund Schramm, Georg Schreiber u. José Vives hrsg. v. Johannes Vincke. (Spanische Forschungen d. Görresgesellschaft, 1. Reihe, 13. Bd.) – Aschendorff, Münster 1958. 304 S. (geb. 27.50 DM)

7907 *Introduction à la Bible* sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet, Tome II : Nouveau Testament. – Desclée, Tournai 1959. XXIII-939 p.

7908 *La diaristica filosofica.* Scritti di P. Burgelin, E. Castelli, H. Gouhier etc. (Archivio di Filosofia, anno 1959, N. 2.) – CEDAM, Padova 1959. 254 p. (2000 l)

7909 *Lexikon für Theologie und Kirche.* 2., völlig neu bearbeitete Aufl., hrsg. v. Josef Höfer u. Karl Rahner. 3. Band : Colet bis Faistenberger. – Herder, Freiburg 1959. 15* S., 1344 Sp. (geb. 77 DM Subskr.)

7910 *Miscellanea del Centro di Studi medievali,* serie seconda. (Pubblicazioni dell' Università cattolica del S. Cuore, N. S. vol. LXII.) – Vita e Pensiero, Milano [1958]. VIII-367 p. (7000 l)

7911 *Miscellanea Martin Grabmann.* Gedenkblatt zum 10. Todestag. (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, hrsg. v. M. Schmaus, Heft 3.) – Hueber, München 1959. 95 S. (kart. 9.80 DM)

7912 *Tempo e eternità.* Scritti di F. Alquie, F. Cadin, J. Eymard etc. (Archivio di Filosofia, anno 1959, N. 1.) – CEDAM, Padova 1959. 200 p. (1600 l)

7913 *Vorträge* gehalten anläßlich der 1. Arbeitstagung des Institutes der Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 2.) – Hueber, München 1959. 171 S. (br. 9.80 DM)

7914 Auzou, Georges : Das Wort Gottes. Einführung in die Heilige Schrift. – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1959. 248 S. (geb. 13.80 DM) [Originaltitel : « La parole de Dieu », Paris 1956. Übers. v. Jean Keppi.]

7915 Berz, August : Geschichte des Katechismus im Bistum Basel. (Studia Friburgensia, NF 25.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. xv-259 S. (16 Fr.)

7916 Blaha, Ottokar : Das unmittelbare Wissen insbesondere um die materielle Außenwelt. – Herder, Wien 1959. 115 S. (43 öS, 7.20 Fr.)

7917 Blomme, Robert : La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle. (Universitas catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Fac. Theol. vel in Fac. Iuris Can. consequendum conscriptae, series III, tomus 6.) – Publications universitaires de Louvain, Louvain ; Duculot, Gembloux 1958. xii-385 p. (br. 390 fr. b.)

7918 Breton, Stanislas : Approches phénoménologiques de l'idée d'être. (Problèmes et doctrine, XVI.) – Vitte, Paris-Lyon 1959. 254 p. (2100 fr. f.)

7919 Breton, Stanislas : Situation de la philosophie contemporaine. (Centre d'Etudes de Carthage, cahier No. 1.) – Vitte, Paris-Lyon 1959. 199 p. (900 fr. f.)

7920 Campo, Mariano : Schizzo storico della esegesi e critica kantiana. Dal « ritorno a Kant » alla fine dell' Ottocento. – Editrice Magenta, Varese 1959. 310 p. (2500 l)

7921 Casado, Ovidio, CMF : Mariología clásica española. Tomo primero : La Inmaculada Concepción en su problemática teológica. (Collectanea mariana, II.) – Ephemerides mariologicae, Madrid 1958. xlvi-421 p. (6 $)

7922 Cornélis H., OP : Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène. (Diss. theol. Le Saulchoir.) – SD aus : RSPT 43 (1959) [= 7828]. Vrin, Paris 1959. 96 p.

7923 Dessauer, Friedrich : Prometheus und die Weltübel. – Knecht, Frankfurt a. M. 1959. 204 S.

7924 Deuringer, Karl : Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca. (Freiburger theol. Studien, 75. Heft.) – Herder, Freiburg 1959. xxiii-227 S.

7925 Franciscus Xav. de Abárzuza OFMCap : Manuale theologiae dogmaticae, vol. IV : De Sacramentis in genere et in specie. Editio 2^a. – Ediciones Studium, Madrid 1957. xxiv-554 p. (br. 160 pts.)

7926 Fries, Albert, CSsR : Die Gedanken des Heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter. (Thomistische Studien, VII. Bd.) – Paulusverlag, Freiburg Schw. 1959. xi-412 S. (26 Fr.)

7927 Geiselmann, Josef Rupert : Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung – das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn. (Die Überlieferung in der neueren Theologie, Bd. III.) – Herder, Freiburg 1959. xiv-369 S. (kart. 28 DM)

7928 Gesenius, Heinrich : Empfängnisverhütung. Mit 55 Abbild. u. 2 Farbtafeln. – Urban & Schwarzenberg, München-Berlin 1959. VIII-224S. (geb. 28 DM)

7929 Gieraths, Gundolf, OP : Kirche in der Geschichte. – Ludgerus-Verlag H. Wingen, Essen 1959. 126 S. (kart. 7.60 DM)

7930 Gleason, Robert W., SJ : Christ and the Christian. – Sheed & Ward, New York 1959. 179 p. (geb. 3 $)

7931 Gueroult, Martial : Malebranche, II-III : Les cinq abîmes de la providence. [1] L'ordre et l'occasionalisme ; [2] La nature et la grâce. (Philosophie de l'Esprit.) – Aubier, Paris 1959. 283, 426 p.

7932 Haas, Johannes : Das Lebensproblem heute. Beitrag der Zellforschung zur Philosophie des Organischen. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen.) – Anton Pustet, München-Salzburg-Köln 1958. 150 S.

7933 Hafner, Wolfgang, OSB : Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrsg. v. Stephanus Hilpisch u. Emmanuel v. Severus, Abtei Maria Laach, Heft 23.) – Aschendorff, Münster 1959. XIX-158 S., 9 Beilagen, 3 Tafeln. (kart. 19.80 DM)

7934 Hermelink, Jan : Kirchen in der Welt. Konfessionskunde. (Handbücherei des Christen in der Welt, Bd. III.) – Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- und Kreuzverlag, Stuttgart 1959. 238 S. (9.80 DM)

7935 Hessen, Johannes : Das Kausalprinzip. 2., erweiterte Aufl. – Ernst Reinhardt, München-Basel 1958. 300 S. (geb. 19.50)

7936 Hessen, Johannes : Geistige Kämpfe der Zeit im Spiegel eines Lebens. – Glock u. Lutz, Nürnberg 1959. 276 S. (geb. 12.80 DM)

7937 Holte, Ragnar : Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussio om människans livsmål. Augustinus und die Diskussion der antiken Philosophenschulen über das Lebensziel des Menschen (τέλος). – Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm [1959]. 416 S. (br. 30 Kr.)

7938 St. Ignace : Journal spirituel. Traduit et commenté par Maurice Giuliani, SJ. (Collection Christus, Textes.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 147 p. (87 fr. b.)

7939 St. Ignace : Lettres. Traduites et commentées par Gervais Dumeige SJ. (Collection Christus, Textes.) – Desclée de Brouwer, [Bruges], 1959. 527 p. (196 fr. b.)

7940 Janssen, Otto : Das Beziehungsgefüge der menschlichen Handlung und das Problem der Freiheit. – Ernst Reinhardt, München-Basel 1959. 51 S. (kart. 3.20 Fr.)

7941 Kankeleit, Otto : Das Unbewußte als Keimstätte des Schöpferischen. Selbstzeugnisse von Gelehrten, Dichtern und Künstlern. Mit einem Geleitwort von C. G. Jung. – Ernst Reinhardt, München-Basel 1959. 192 S. (geb. 12 Fr.)

7942 Karrenberg, Friedrich : Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. – Kreuzverlag, Stuttgart 1959. 249 S. (geb. 14.80 DM)

7943 Kesters, Hubert : Plaidoyer d'un Socratique contre le Phèdre de Platon. XXVI[e] Discours de Themistius. Introduction, texte établi et traduit. – E. Nauwelaerts, Louvain ; B. Nauwelaerts, Paris 1959. XVI-295 p. (br. 290 f. b.)

7944 KIRCHGÄSSNER, Alfons : Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. Mit 16 Bildtafeln. – Herder, Basel-Freiburg-Wien 1959. 551 S. (geb. 32 DM)

7945 MASSON, D[enise] : Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Etudes comparées. 2 vol. – Adrien-Maisonneuve, Paris 1958. x-447, 448-829 p.

7946 MEINERTZ J. : Philosophie, Tiefenpsychologie, Existenz. Tiefenpsychologische Keime und Probleme in der Philosophie des Idealismus und in der Existenzphilosophie. – Ernst Reinhardt, München-Basel 1958. 131 S. (geb. 9.50 Fr.)

7947 MERCIER, André : Thought and being. An Inquiry into the Nature of Knowledge. Final text rendered by Alan BLOCH. (Studia philosophica, Supplem. 9.) – Verlag f. Recht u. Gesellschaft, Basel 1959. IX-156 p. (18.50 Fr.)

7948 MURPHY, John L. : The Notion od Tradition in John Driedo. Dissert. ad lauream in Facult. Theol. Pontif. Universitatis Gregorianae. – The Seraphic Press, Milwaukee 1959. XIV-321 p. (3 $)

7949 NIEDERBERGER, Oskar, SMB : Kirche – Mission – Rasse. Die Missionsauffassung der niederländisch-reformierten Kirchen in Südafrika. (Neue Zeitschrift f. Missionswissenschaft, Supplementa IX.) – Administr. d. Neuen Zeitschrift f. Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried 1959. XVII-402 S. (28 Fr.)

7950 OVERHAGE, Paul : Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen. Mit einer Einführung von Karl RAHNER. 4 Bildtafeln u. 5 Abbildungen im Text. (Quaestiones disputatae, 7.) – Herder, Basel-Freiburg-Wien 1959. 107 S. (br. 6.80 DM)

7951 PAUL-MARIE DE LA CROIX OCD : L'Evangile de Jean et son témoignage spirituel. – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 589 p. (195 fr. b.)

7952 PETERSON, Erik : Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen. – Herder, Rom-Freiburg-Wien 1959. 372 S. (geb. 38 DM)

7953 PFLEGER, Karl : Kundschafter der Existenztiefe. – Knecht, Frankfurt a. M. 1959. 284 S.

7954 PFLUG, Günther : Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik. – de Gruyter, Berlin 1959. 393 S. (geb. 38 DM)

7955 VAN DER PLOEG J. : Funde in der Wüste Juda. Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Bruderschaft von Qumrân. – Bachem, Köln 1959. 266 S. (14.80 DM) [Originaltitel : « Vondsten in de Woestijn van Juda ». Utrecht. Übers. v. August SCHORN.]

7956 PRIGENT, Pierre : Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2.) – Mohr (Siebeck), Tübingen 1959. VI-154 S. (br. 17 DM)

7957 PRITZ, Josef : Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit in Freiheit. Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert. (Freiburger theologische Studien, 71. Heft.) – Herder, Freiburg 1957. XVI-302 S. (kart. 21.50 DM)

7958 RATZINGER, Joseph : Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura. – Schnell & Steiner, München-Zürich 1959. XXIII-167 S. (br. 12 DM)

7959 Renckens, Henricus : Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen. 1-3. – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1959. 268 S. (geb. 13.80 DM) [Originaltitel : « Israëls Visie op het Verleden », Tielt 1957. Übers. v. Hugo Zulauf]

7960 Richardson, Alan : The Gospel according to Saint John. Introduction and Commentary. – SCM Press, London 1959. 220 p. (geb. 12 s, 6 d)

7961 Schlette, Heinz Robert : Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin. (Münchener theologische Studien, II. systematische Abteilung, 17. Bd.) – Hueber, München 1959. xx-226 S.

7962 Schnackenburg, Rudolf : Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie. – Herder, Freiburg 1959. xvi-255 S. (geb. 21.50 DM)

7963 Schneider, Friedrich : Die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der Naturwissenschaften. – Ernst Reinhardt, München-Basel 1959. 112 S. (geb. 5.20 Fr.)

7964 Schweitzer, Wolfgang : Freiheit zum Leben. Grundfragen der Ethik. (Handbücherei des Christen in der Welt, Bd. V.) – Burckhardthaus- und Kreuzverlag, Stuttgart-Gelnhausen 1959. 239 S. (geb. 9.80 DM)

7965 Siewerth, Gustav : Die Freiheit und das Gute. (Das pädagogische Gespräch, aktuelle Veröffentlichungen des Willmann-Instituts Freiburg-Wien.) – Herder, Freiburg 1959. 88 S. (br. 5.80 DM)

7966 de Tonquédec, Joseph, SJ : La Philosophie de la nature. Première Partie : La Nature en général (3e fascicule), ch. III. Le mouvement, ch. IV. L'espace et le temps, ch. V. Les catégories de l'accident cosmique. (Les principes de la philosophie thomiste, II.) – Lethielleux, Paris 1959. 186 p. (1500 fr. f.)

7967 Vanneste J., SJ : Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite. (Museum Lessianum, sect. philos. 45.) – Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1959. 264 p. (180 fr. b.)

7968 Weber, Wilhelm : Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus. Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina SJ (1535-1600). (Schriften des Instituts f. christliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. v. Joseph Höffner, Bd. 7.) – Aschendorff, Münster 1959. 218 S. (geb. 16.80 DM)

7969 Weiss, Jakob : Tuberkulose im Schriftbild. Eine Untersuchung von 100 Handschriften Tuberkulose-Kranker. – Ernst Reinhardt, München-Basel 1957. 124 S. (geb. 14.50 Fr.)

7970 Welte, Bernhard : Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung. (Quaestiones disputatae, 6.) – Herder, Basel-Freiburg-Wien 1959. 55 S. (br. 4 DM)

7971 Wetter, Friedrich : Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau. (Analecta Gregoriana, XCII ; ser. fac. theol. sect. B, n. 31.) – Universitas Gregoriana, Romae 1958. viii-236 S.

7972 Willmann, Otto : Abriß der Philosophie. Philosophische Propädeutik. Mit einem Vorwort von Max Müller. (Schriften des Willmann-Instituts Freiburg-Wien.) – Herder, Freiburg 1959. ix-492 S. (geb. 28 DM) [5. unveränd. Aufl. d. Philos. Propädeutik.]

7973 Winklhofer, Alois : Das Kommen seines Reiches. Von den Letzten Dingen. – Knecht, Frankfurt a. M. 1959. 346 S.

7974 Wood, Alan : Bertrand Russell, Skeptiker aus Leidenschaft. Mit einem Nachwort von Wilhelm Krampf : Bertrand Russells Beitrag zur Philosophie der Gegenwart. Kritische Würdigung. – Ott, Thun-München 1959. 323 S. (geb. 15.50 Fr.) [Originaltitel : « Bertrand Russell. The passionate Sceptic », London 1957. Übers. v. H. Hintzsche.]

B. Zeitschriften und Sammelwerke

AF = Archivio di Filosofia 1959, N. I-II [7908, 7912]
Art. lib. = Artes liberales [7903]
CJ = Cor Jesu [7904]
Misc. Grabmann = Miscellanea Martin Grabmann [7911]
NWT = Naturwissenschaft und Theologie, 2 [7913]
RP = Recherches de Philosophie, III-IV [7905]

I. PHILOSOPHIE

Allgemeines : s. a. 8157 (Carmel. Bibliographie).

7975 Thèses de doctorat concernant les sciences philosophiques et théologiques soutenues en France pendant l'année 1958. RSPT 43 (1959) 564-568.

7976 Thèses de maîtrise et de doctorat soutenues à l'Université d'Ottawa en 1958. RUO 29 (1959) 163*-166*.

7977 Thiry A., SJ : Une importante encyclopédie philosophique. NRT 81 (1959) 735-738. [zu 5190, 5616.]

7978 Weber F. : L'Encyclopédie philosophique italienne. AdP 22 (1959) 271-279. [zu 5190, 5616.]

7979 Gilbert J., SJ - C. Dumont SJ : « Philosophie et religion ». NRT 81 (1959) 738-742. [zu : Encyclopédie française, XIX : Philosophie, Religion. Paris 1957.]

7980 Sustar A. : Die Problematik des Philosophieunterrichts an höheren Schulen. Or 23 (1959) 163 f. [zu : K. Püllen (ders. Tit.), Düsseldorf 1958.]

7981 Kern W., SJ : Über ein Problembuch der Philosophie. Zu den « Aufgaben der Philosophie » von Coreth-Muck-Schasching. ZKT 81 (1959) 211-223. [zu 6922.]

7982 Crescini A. : La contemporanea problematica del problema filosofico. RFN 51 (1959) 97-115.

7983 Castelli E. : Filosofia e autobiografia. *AF* 1959 II, 7-14.

Logik – Wissenschaftslehre :

7984 Casaubón J. A. : La lógica de Husserl. (Examen crítico desde el punto de vista tomista.) Sapt 14 (1959) 8-22.

7985 Meigne M. : Les limites des formalismes. AdP 22 (1959) 293-298. [zu M. J. Ladrière : 6601.]

7986 Regan R. J., SJ : Venn diagrams and conventional logic. NS 33 (1959) 291-299. [zu : J. Venn, Symbolic Logic. London 1881.]

7987 Boehner P., OFM : A medieval theory of supposition. FStudies 18 (1958 (240-289.

7988 Curry H. R. : The interpretation of formalized implication. Theor 25 (1959) 1-26.

7989 Hjorth S. : The meanings of probability statements. Theor 25 (1959) 27-30.

7990 Naess A. : Do we know that basic norms cannot be true or false ? Theor 25 (1959) 31-53.

7991 Leblanc H. : On chances and estimated chances of being true. RPL 57 (1959) 225-239.

7992 Zinkernagel P. : General rules of language. Theor 25 (1959) 56-64.

Wissenschaftslehre :

7993 Didier J. : Phénoménologie, ontologie ou logique ? A propos de la théorie de la science de Fichte. RPL 57 (1959) 184-196. [zu : M. Vuillemin, L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Paris 1954.]

7994 Pinckaers S., OP : Recherche de la signification véritable du terme « spéculatif ». NRT 81 (1959) 673-695.

7995 Meigne M., SJ : Le tiers exclus des mathématiciens. AdP 22 (1959) 100-114.

Naturphilosophie : s. a. 8104-08 (Zeit, Raum, Ewigkeit).

7996 Riverso E. : La filosofia della scienza e i limiti dello scientismo. Sapz 12 (1959) 287-323.

7997 Dodson E. O. : Some comments on science and religion. RUO 29 (1959) 199-214.

7998 Guérard des Lauriers M. L., OP : L'universo dal punto di vista cosmo logico. Sapz 12 (1959) 344-346.

7999 Guzzo A. : Considerazione assiologica dell'idea di « mondo ». Sapz 12 (1959) 346-349.

8000 Luyten N., OP : Réflexions sur la notion de matière. TP 21 (1959) 225-242.

8001 da Via G. : Orientamenti della scienza. La materia e l'atomismo. Sapz 12 (1959) 360-364.

8002 Huber P. : Kernphysik und Gegenwartsprobleme. SR 59 (1959-60) 193-201.

8003 Wojciechowski J. A. : La relation sujet - objet et la physique quantique. RUO 29 (1959) 88*-99*.

8004 Comel C. : Emilio Meyerson e la teoria fisica. RFN 51 (1959) 173-176.

8005 Lange H. : Über den Unterschied der Gegenden im Raume. KS 50 (1958-59) 479-499. [zu K. Reidemeister : Raum und Zahl. Berlin 1957.]

8006 Boehm R. : Zijn en tijd in de philosophie van Husserl. TP 21 (1959) 243-276.

8007 Prior A. N. : The Syntax of Time-Distinctions. FStudies 18 (1958) 105-120.

8008 Adam E. : Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung des Relativitätsprinzips. KS 50 (1958-59) 405-408.

8009 Lukowsky A. : Leben und Physik. KS 50 (1958-59) 409-415.

8010 Marcozzi V., SJ : Problemi delle origini e della preistoria nella recente Bibliografia. Greg 40 (1959) 532-545.

8011 Häfliger L. : 100 Jahre « Darwinismus ». SR 59 (1959-60) 207-216.

8012 Moore J. J., SJ : The Darwin centenary and the theologian. ITQ 26 (1959) 117-130.

8013 Peitzmeier J. : Der Speciesbegriff in der Biologie. *NWT* 2 (1959) 5-14

8014 Heuts M. J. : Kausalität und Mikro-Evolution. *NWT* 2 (1959) 15-34.

8015 Kälin J. : Der kausale Deutungsversuch in der Makro-Evolution. *NWT* 2 (1959) 35-64.

8016 Kälin J. : Über die Methoden der stammesgeschichtlichen Forschung. *NWT* 2 (1959) 65-89.

8017 Alcobé S. : Das Verhältnis von Ontogenese und Phylogenese. *NWT* 2 (1959) 90-117.

8018 Bergounioux R. P. : De la finalité en Paléontologie. *NWT* 2 (1959) 118-137.

8019 Dolch H. : Über die Einwirkung philosophischer Gedankengänge bei der Formung der naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie. *NWT* 2 (1959) 138-156.

8020 Luyten N. : Zum Evolutionsproblem in philosophischer Sicht. *NWT* 2 (1959) 157-171.

8021 Overhage P., SJ : « Kleinhirnige Menschen » ? Kritische Fragen über die fossilen Australopithecinen Südafrikas. SZ 164 (1959) 291-305.

8022 Bolzán J. E. : Transformismo antropológico en Ortega y Gasset. Sapt 14 (1959) 56-65.

Psychologie : s. a. 8357 (Aristoteles u. Thomas v. Aq.), 8399 (Suárez : de anima).

8023 Font Puig P. : Peligro, y daño, en la enseñanza de la psicología. Pens 15 (1959) 99-108.

8024 Barclay J. R. : Themes of Brentano's psychological thought and philosophical overtones. NS 33 (1959) 300-318.

8025 Suárez A., OP : Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista. Salm 6 (1959) 401-475.

8026 Strolz W. : Das menschliche Dasein als Geheimnis. Or 23 (1959) 112-115.

8027 Lersch P. : Zur Frage nach dem Wesen des Menschen. Pens 15 (1959) 177-189.

8028 Marcozzi V., SJ : Differenza fra l'anima umana e l'anima delle bestie. DC 11 (1958) 124-140.

8029 degl' Innocenti U., OP : L'origine dell' anima umana. DC11 (1958) 178-199.

8030 Giannini G. : L'unione sostanziale dell' anima con il corpo. DC 11 (1958) 200-222.

8031 Petruzzellis N. : La spiritualità dell, anima e i problemi del pensiero contemporaneo. DC 11 (1958) 141-154.

8032 Toccafondi E. T., OP : La spiritualità dell' anima e la coscienza dell'io. DC 11 (1958) 155-177.

8033 Boyer C., SJ : L'immortalité de l'âme à la lumière de la raison. DC 11 (1958) 223-236.

8034 Sciacca M. F. : La vittoria sulla morte e la dialettica dell' immortalità dello spirito. Pens 15 (1959) 255-271.

8035 Gómez Nogales S., SJ : La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes. Pens 15 (1959) 155-175.

8036 Perotto A. R., OP : Rosmini e l'immortalità dell' anima nel V° libro della Psicologia. Sapz 12 (1959) 183-201. [Forts. v. 7661.]

8037 Dentone A. : Vita e immortalità nella filosofia di M. de Unamuno. Sapz 12 (1959) 172-182.

8038 Ciappi L. M., OP : L'anima separata. DC 11 (1958) 237-256.

8039 Fabro C., CPS : Coscienza e autocoscienza dell' anima. DC 11 (1958) 97-123.

8040 Stella P. : La prima critica di Herveus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand : il « De intellectu et specie » del cosiddetto « De quatuor materiis ». Sal 21 (1959) 125-170 [Texted. p. 141 ff.]

8041 García Asensio P., SJ : Síntesis de lo sensibile y de lo intellectivo en el conoscer humano. Pens 15 (1959) 109-133.

8042 Vergote A. : Le symbole. RPL 57 (1959) 197-224.

8043 Wolff E. : Les origines de la matière noétique dans l'image mentale et la réalité du schématisme affectivo-temporel. L'esprit comme activité et unité transtemporelles. AdP 22 (1959) 192-210.

8044 Camporeale I., OP : La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso. Sapz 12 (1959) 237-271.

8045 Kern W., SJ : Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin. Sch 34 (1959) 394-427.

8046 Delmotte J. : Vrijheid. CBG 5 (1959) 180-197.

8047 Muñoz J., SJ : Por una recta definición de la libertad. Pens 15 (1959) 191-207.

8048 Clark M. T., RSCJ : How Plotinian is Spinoza's doctrine of freedom ? NS 33 (1959) 273-290.

8049 Passeri Pignone V. : Considerazioni sull' angoscia. Sapz 12 (1959) 272-286.

8050 Rudin J. : Angst vor der Seele. Eine uneingestandene Problematik. Or 23 (1959) 85-89.

Metaphysik – Ontologie : s. a. 8357 (Seinsbegriff : Aristoteles und Thomas v. Aq.), 8215 (Person : Hugo u. Richard v. St. Victor), 8216 (Person : Thomas v. Aq.), 8088 f. (Kausalität).

8051 Guggenberger A. : « Ontologie in Bewegung ». MTZ 10 (1959) 48-50. [zu J. B. Lotz : 6972.]

8052 Mazzarella P. : Due libri neoscolastici. Soph 27 (1959) 186-198. [zu A. Hayen : 5223 ; U. A. Padovani, Filosofia e Religione. Brescia 1957.]

8053 Bausola A. : Problemi dell' ontologia blondeliana. RFN 51 (1959) 228-251.

8054 Lotz J. B., SJ : Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik. Greg 40 (1959) 401-466.

8055 Gierymski T. – M. P. Slattery : Existential Import and « Latin Averroism ». FStudies 18 (1958) 127-132.

8056 Derisi O. N. : El ser y el espiritu. Sapt 14 (1959) 118-121. [zu : A. Marc, l'Etre et l'Esprit. Paris 1958.]

8057 Heidegger M. : Le retour au fondement de la metaphysique. Une traduction française de l'*Introduction* à *Qu'est-ce que la Métaphysique* ? de Heidegger. RSPT 43 (1959) 401-432.

8058 Rukavina T. F. : Being and things in Heidegger's Philosophy : a rejoinder. NS 33 (1959) 184-201. [zu T. D. Langan : 6259.]

8059 de Vries J., SJ : Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden. Sch 34 (1959) 240-249.

8060 Rubert y Candau J. M. : El problema del ser y la forma originaria del ser humano. Pens 15 (1959) 229-254.

8061 Cruz Hernández M., SJ : La noción de « ser » en Avicenna. Pens 15 (1959) 83-98.

8062 Mulligan R. W., SJ : A note on negativity. NS 36 (1959) 162-183.

8063 Abranches C., SJ : Ser e analogía. Pens 15 (1959) 33-45.

8064 Möller J. : Das Wesen der ontologischen Differenz. TQ 139 (1959) 129-156.

8065 Eslick L. J. : Aristotle and the identity of indiscernibles. MS 36 (1958-59) 279-287.

8066 Barth T., OFM : Identität und Differenz. Eine Begegnung mit M. Heidegger. WW 22 (1959) 81-92.

8067 Pellé-Douel Y. : Notes sur l'idée du tout selon F.-H. Bradley et Louis Lavelle. AdP 22 (1959) 250-270.

8068 Boussoulas N. : La créativité du bien et la métaphysique de la Mixis platonicienne. Soph 27 (1959) 209-219.

8069 Guérard des Lauriers M.-L., OP : La distinction réelle entre l'essence et l'acte d'être. Note épistémologique. RT 59 (1959) 32-78.

8070 O'Shaughnessy T., SJ : St. Thomas's changing estimate of Avicenna's Teaching on Existence as an accident. MS 36 (1958-59) 245-260.

8071 Gómez Caffarena J., SJ : Sentido de la composición de ser y esencia de Suárez. Pens 15 (1959) 135-154.

8072 Conway J. I., SJ : The reality of the possibles. NS 33 (1959) 139-161, 331-353.

8073 Reichmann J. B., SJ : St. Thomas, Capreolus, Cajetan and the created person. NS 33 (1959) 1-31, 202-230. [zu T. U. Mullaney : 2538.]

8074 Farias D. : Considerazioni sulla struttura della filosofia tomista dell' agire. RFN 51 (1959) 268-275.

Erkenntniskritik :

8075 Pruche B., OP : Réflexions sur la connaissance. Pour une critique existentielle d'inspiration thomiste. RPL 57 (1959) 141-183.

8076 Croteau J., OMI : Ou bien ... ou bien ... Pensée subjective et pensée objective. RUO 29 (1959) 100*-112*.

8077 Ladrille G. : Brèves réflexions sur la vérité et les premiers principes. Sal 21 (1959) 100-124.

8078 Artz J. : Die Eigenständigkeit der Erkenntnistheorie J. H. Newmans. TQ 139 (1959) 194-222.

8079 Aliotta A. : Gli eterni problemi e la crisi dell' Idealismo italiano. Soph 27 (1959) 175-185.

8080 Uygur N. : Die Phänomenologie Husserls und die « Gemeinschaft ». KS 50 (1958-59) 439-460.

8081 Asemissen H. U. : Phénoménalité et transcendance. AdP 22 (1959) 24-31.

8082 Mytrowytch K. : Problèmes de l'être dans la phénoménologie transcendantale. AdP 22 (1959) 32-55.

8083 Montague M., SJ : La nature des idées selon Brand Blanshard. AdP 22 (1959) 56-75.

8084 Joussain A. : Le sujet conscient et l'inconscient dans leur rapport avec la durée pure chez Bergson. AdP 22 (1959) 5-23.

8085 Derisi O. N. : Ser y pensar en Martín Heidegger. Sapt 14 (1959) 38-45. [zu : M. Heidegger, Que significa pensar ? Buenos Aires 1958.]

8086 Fagone V., SJ : Il problema della verità in Heidegger. CC 110 III (1959) 140-154.

Theodizee – Religionsphilosophie: s. a. 7979 (Religion).

8087 Caporale V., SJ : Conoscenza naturale e conoscenza soprannaturale di Dio. CC 110 II (1959) 561-573.

8088 Le Blond J. M., SJ : Dieu et la causalité. L'usage théologique de la notion de causalité. *RP* 3-4 (1958) 15-26.

8089 Marcel G. : Dieu et la causalité. *RP* 3-4 (1958) 27-33.

8090 Dubarle D., OP : Pensée scientifique et preuves traditionelles de l'existence de Dieu. *RP* 3-4 (1958) 35-112.

8091 Guérard des Lauriers M. L., OP : L'intelligence humaine atteint la plénitude de sa perfection dans la connaissance de Dieu. *RP* 3-4 (1958) 365-395.

8092 Colin P. : Phénoménologie et connaissance de Dieu. *RP* 3-4 (1958) 399-404. [zu : Encyclopédie française, XIX : Philosophie, Religion. Paris 1957.]

8093 Verneaux R. : L'expérience mystique et la philosophie. *RP* 3-4 (1958) 307-364.

8094 Trouillard J. : Contemplation et unité selon Plotin. *RP* (1958) 161-175.

8095 Rousseau P. : Notes sur la connaissance de Dieu selon Saint Anselme. *RP* 3-4 (1958) 177-185.

8096 Hochberg H. : St. Anselm's ontological argument and Russel's theory of descriptions. NS 33 (1959) 319-330.

8097 Roques R. : Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'*In Hierarchiam coelestem Sancti Dionysii* de Hugues de Saint-Victor. *RP* 3-4 (1958) 187-266.

8098 Oromí M., OFM : El ser y la existencia de Dios en Escoto. Pens 15 (1959) 209-228.

8099 Gueroult M. : La connaissance de Dieu chez Malebranche. *RP* 3-4 (1958) 267-306.

8100 Colin P. : Bergson et l'absolu. *RP* 3-4 (1958) 113-124.

8101 Verneaux R. : L'athéologie mystique de Georges Bataille. *RP* 3-4 (1958) 125-158.

8102 Brugger W., SJ : H. Duméry und das Problem der Gotteserkenntnis. Sch 34 (1959) 233-239.

8103 Lopez Salgado C. : La prueba de la existencia de Dios « por la verdad » según el Prof. Sciacca. Sapt 14 (1959) 121-135. [zu : M. F. Sciacca, La existencia de Dios.]

8104 Przywara E.: Zeit, Raum, Ewigkeit. – Tempo, spazio, eternità. *AF* 1959 I, 35-44, 45-51.

8105 Cadin F.: Dalla temporalità alla spazialità pura: l'eternità. *AF* 1959 I, 53-90.

8106 Silva Tarouca A.: L'instant de l'esprit. *AF* 1959 I, 91-103.

8107 Galimberti A.: Appunti sul mito del tempo. *AF* 1959 I, 105-128.

8108 Eymard d'Angers J.: Le temps et l'éternité, d'après l'œuvre de P. Bérulle et les « Pensées » de B. Pascal. *AF* 1959 I, 129-155.

8109 Tilliette X., SJ: Schelling et l'idée d'éternité. *AF* 1959 I, 157-181.

8110 Journet C.: Le mal de la nature. NV 34 (1959) 100-117.

8111 Journet C.: Dieu est-il responsable du péché ? NV 34 (1959) 206-236.

8112 Schulze W. A.: Die religiösen Gedanken in Kants « Ewigem Frieden». KS 50 (1958-59) 500-504.

8113 Söhngen G.: Tiefe und Wahrheit des Mythos. MTZ 10 (1959) 137-140 [zu J. J. Bachofen: Der Mythos von Orient und Occident. München 1956.]

Ethik: s. a. 8357 (Aristoteles u. Thomas v. Aq.).

8114 Soaje Ramos G.: Boletín de filosofía moral. Sapt 14 (1959) 136-147.

8115 Derisi O. N.: La crisis del hombre y de los valores en la filosofía actual. Sapt 14 (1959) 23-29.

8116 Alcorta J. I.: Conocimiento moral y factum moral. Pens 15 (1959) 47-54.

8117 Declève H., SJ: Religion naturelle et perfection morale. NRT 81 (1959) 598-616. [zu L. vander Kerken, De goede mens en zijn gebreken. Anvers 1957.]

8118 Caturelli A.: Filosofía de la maledicencia y la murmuración. Sapt 14 (1959) 112-117.

8119 van Boxtel J.: Moraal en gevoelsleven volgens Thomas van Aquino. TP 21 (1959) 277-293. [zu J. Jacob: 6598; S. Pfürtner, Trieb-leben und sittliche Vollendung. Freiburg 1958.]

8120 Häfner H.: « Psychotherapie und Gewissen ». MTZ 10 (1959) 19-28. [zu J. M. Hollenbach: 5345.]

8121 Daly C. B.: A criminal lawyer on the sanctity of life. ITQ 26 (1959) 23-55, 231-272. [Forts. v. 7351.]

Rechts- und Gesellschaftsphilosophie: s. a. 8148 (Gesellschaft: Ortega y Gasset).

8122 van Overbeke P., OP: Droit et morale. Essai de synthèse thomiste. RT 58 (1958) 285-336, 674-694.

8123 Messner J.: Zur sozialethischen Grundlagenforschung. TG 49 (1959) 172-187.

8124 Ottaviano C.: La più agevole soluzione del problema sociale. Soph 27 (1959) 167-174.

8125 Wilms H., OP: Der heilige Antonin und die soziale Frage. NO 13 (1959) 209-213.

8126 Büchi W.: Sozialer Friede und Unternehmerverantwortlichkeit. Zum Weltkongreß der UNIAPAC vom 3.-7. Juni 1959 in Luzern. NO 13 (1959) 241-248.

8127 von Nell-Breuning O., SJ : Das Eigentum in der modernen Industriegesellschaft. NO 13 (1959) 264-266.

8128 von Nell-Breuning O., SJ : Gewerkschaftliches Grundsatzprogramm. Wirtschaftspolitische Grundsätze. SZ 164 (1959) 266-276.

8129 von Nell-Breuning O., SJ : Gewerkschaftliches Grundsatzprogramm. Sozialpolitische Grundsätze. SZ 164 (1959) 346-355.

8130 Deuerlein E. : Der Gewerkschaftsstreit. TQ 139 (1959) 40-81.

8131 Bleton P. : Argent et classes sociales. LV 42 (1959) 5-20.

8132 Vo Thanh Loc : Argent et création des richesses. LV 42 (1959) 21-30.

8133 Perrin J., SJ : L'argent et le travail. LV 42 (1959) 44-66.

8134 Romaney C. : Le théologien n'a-t-il rien à dire ? LV 42 (1959) 67-79. [Problem des Geldes.]

8135 Beaupère R., OP : Calvin et l'argent. A propos d'un livre récent. LV 42 (1959) 80-89. [zu : A. Biéler, La pensée économique et sociale de Calvin. Genève 1959.]

8136 Berkenkopf G. : Wert und Preisbildung als ein dringendes Problem der kommunistischen Wirtschaftslehre. NO 13 (1959) 269-284.

8137 Fuchs J., SJ : Christliche Gesellschaftslehre ? SZ 164 (1959) 161-170.

8138 Brezzi P. : Individuo e comunità nella tradizione cristiana antica. Sapz 12 (1959) 147-161.

8139 Cottier M.-M., OP : Chronique sur le marxisme. RT 59 (1959) 154-193.

8140 Wingen M. : Zur theoretischen Grundlegung der Familienpolitik. NO 13 (1959) 249-263.

8141 Ranke-Heinemann U. : Zur Gefährdung der Familie und ihrer rechtlichen Sicherung. SZ 164 (1959) 194-203.

8142 Oger H.-M., OP : Le problème moral de l'adoption. NRT 81 (1959) 617-638.

8143 Fellermeier J. : Zur Diskussion über das Subsidiaritätsprinzip. MTZ 10 (1959) 51-53. [zu A. Rauscher : 6613.]

Geschichtsphilosophie – Kulturphilosophie – Ästhetik – Pädagogik :

8144 Brüning W. : La filosofía escolástica de la historia en la actualidad. Sapt 14 (1959) 99-111.

8145 Brüning W. : El pensamiento protestante sobre la historia en la actualidad. Sapt 14 (1959) 30-37.

8146 Derisi O. N. : Cultura, libertad y universidad. Sapt 14 (1959) 91-98.

8147 Garceau B., OMI : L'amour de la sagesse dans la culture. RUO 29 (1959) 143*-152*.

8148 Utz A.-F., OP : Die Kultur- und Gesellschaftsethik Ortega y Gassets. NO 13 (1959) 179-189. [zu : B. von Galen (gl. Titel). Heidelberg 1959.]

8149 Fagone V., SJ : L'unità dell' esperienza estetica. CC 110 II (1959) 152-168.

8150 Vela R., OP : Il concetto di arte in Platone. Sapz 12 (1959) 162-171.

8151 Bellemare R., OMI : Etienne Gilson chez les peintres. RUO 29 (1959) 257-280. [zu : Peinture et réalité. Paris 1958.]

8152 Mancini I. : Forma ed esistenza. Studio sull' ontologia della pittura di E. Gilson. RFN 51 (1959) 116-143. [zu : Peinture et réalité. Paris 1958.]

8153 Schmidt H. : Heinrich Scholz' Gedanken zur Betrachtung der bildenden Kunst. KS 50 (1958-59) 416-438.

8154 Corman G., OP : Menschenbildung in der Welt von heute unter christlicher Verantwortung. NO 13 (1959) 203-209.

8155 Tusquets J. : La pedagogía cristiana : su posibilidad e irreductibilidad. Pens 15 (1959) 273-284.

8156 De Giacinto S. : Pio XII e l'educazione giovanile. SC 87 (1959) 161-195.

II. THEOLOGIE

Allgemeines : s. a. 7975 f. (Dissertationen).

8157 Serracino-Inglott P., OCarm : Bibliographia carmelitana annualis 1957. Carm 5 (1958) 323-450.

8158 Grillmeier A., SJ : Antikes und neuzeitliches Denken in Begegnung mit dem Christentum. Ein Bericht über neuere Studien zur Geschichte der christlichen Theologie. Sch 34 (1959) 370-393.

8159 Beumer J., SJ : Romanus de Roma OP und seine theologische Einleitungslehre. RTAM 25 (1958) 329-351.

8160 Xiberta B. M., OCarm : De ratione theologiae colendae animadversiones. Carm 5 (1958) 252-258.

Fundamentaltheologie – Ekklesiologie : s. a. 8237 f. (Kirche u. Herz Jesu), 8274 f. (Kirche u. Maria), 8282 (Kirche u. Sakramente).

8161 Mertens H. : Problemen van de huidige Fundamentaal-Theologie. CM 44 (1959) 287-304.

8162 de Bovis A., SJ : Philosophie ou théologie de l'histoire ? Introduction au problème de la révélation. NRT 81 (1959) 355-375, 449-461.

8163 Beumer J., SJ : Der neutestamentliche Offenbarungsbegriff und seine Verwendung in der Apologetik. WW 22 (1959) 92-100.

8164 Brunner A., SJ : Entleerter Glaube. Das Ende einer Entwicklung. SZ 164 (1959) 181-193. [zu F. Buri : 3617.]

8165 Calvetti C. : Le ragioni della fede di Armando Carlini. RFN 51 (1959) 265-267. [zu A. Carlini (gl. Titel). Brescia 1959.]

8166 Maier L. : Die Analogie der Wunder im Lichte der Medizin. TPQ 107 (1959) 209-226.

8167 Hossfeld P. : Um das Wesen des Katholizismus. Zu einem Buch von Prof. Klein, Göttingen. TG 49 (1959) 188-198. [zu : J. Klein, Skandolon. Um das Wesen des Katholizismus. Tübingen 1958.]

8168 Riudor I., SJ : A propósito del libro del teólogo protestante Roger Mehl sobre el catolicismo romano. EE 33 (1959) 335-346. [zu : R. Mehl, Du catholicisme romain. Approche et interprétation. Neuchâtel 1957.]

8169 Mussner F. : « Frühkatholizismus ». TTZ 68 (1959) 237-244. [zu : W. Marxsen, Der « Frühkatholizismus » im Neuen Testament. Neukirchen.]

8170 Zapelena T., SJ : El misterio de la Iglesia. Réplica al D. Grivec. RET 18 (1959) 395-434. [zu F. Grivec : 5873.]

8171 Dacquino P. : La chiesa segno vivo di Cristo. SC 87 (1959) 108-126.

8172 Turrado L. : La Iglesia en los Hechos de los Apóstoles. Salm 6 (1959) 3-35.

8173 Semmelroth O., SJ : Zeitalter des Heiligen Geistes ? GL 32 (1959) 166-179.

8174 Mosiek U. : Die Zugehörigkeit zur Kirche im Rahmen der Kanonistik. TG 49 (1959) 256-268.

8175 Orrieux L.-M., OP : Fonctions et pouvoirs hiérarchiques. RT 58 (1958) 654-673.

8176 Brändle M. : Die Ämter der Kirche im Lichte von Qumrân. Or 23 (1959) 153-158.

8177 Eldarov G., OFMConv : La posizione subordinata del vescovo nella gerarchia ecclesiastica cattolica. (Precisazioni a uno spunto recente di due autori separati). MF 58 (1958) 513-536. [zu A. Schmemann u. E. L. Mascall.]

8178 Lortz J. : Die Einheit des Christentums in katholischer Sicht. TTZ 68 (1959) 8-29, 85-107.

8179 Lortz J. : Evangelische Kritik am katholischen Begriff der Einheit. TTZ 68 (1959) 211-228.

8180 Betti U., OFM : L'autorità di S. Antonino e la questione dell' infallibilità pontif. al Concilio Vaticano. MD 67 (1959) 173-192.

8181 McNamara K. : An anglican view of the primacy. ITQ 26 (1959) 277-289. [Forts. v. 7754.]

8182 Beumer J., SJ : Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils. Sch 34 (1959) 249-258.

8183 Bauer J. B. : Die Wortgeschichte von « Laicus ». ZKT 81 (1959) 224-228.

8184 Wolter H., SJ : Bernhard von Clairvaux und die Laien. Aussagen der monastischen Theologie über Ort und Berufung des Laien in der erlösten Welt. Sch 34 (1959) 161-189.

8185 Gieraths G., OP : « Neue Ordnung » in der ökumenischen Bewegung? NO 13 (1959) 179-189.

8186 Journet C. : Qu'est-ce qu'un concile œcuménique. NV 34 (1959) 161-172.

8187 Smulders M. : Theologische Überlegungen zu einem künftigen Unionskonzil. Or 23 (1959) 168-171.

8188 Brinktrine J. : Das ökumenische Konzil und die Orthodoxen. Ist ihre Wiedervereinigung mit der römischen Kirche dogmatisch möglich ? TG 49 (1959) 241-256.

8189 Caprile G., SJ : Il Concilio ecumenico visto da alcune Chiese orientali separate. CC 110 II (1959) 620-628.

8190 Gill G., SJ : I Greci al Concilio di Firenze. CC 110 III (1959) 47-58.

8191 de Vries G., SJ : Uno sguardo all' oriente cristiano. CC 110 III (1959) 169-177.

8192 Tucci R., SJ : La singolare posizione della chiesa anglicana nel mondo cristiano d'oggi. CC 110 II (1959) 125-137.

8193 Tucci R., SJ : Valutazione critica della « via media » anglicana. CC 110 II (1959) 350-362.

8194 Regina G. : Le sette protestanti. SC 87 (1959) 127-140.

Hl. Schrift – Biblische Theologie : s. a. 8382 (Kommentare Brunos d. Kart.), 8303 (Ehe), 8241 f. (*AT* : Liebe Gottes), 8176 (Qumran u. kirchl. Ämter), 8163 (*NT* : Offenbarungsbegriff), 8290 (eucharistisches Opfer), 8315 (christl. Leben), 8311 (Mc 12,26 d. : Auferstehung d. Toten), 8270 (Lc 1,34 : Mariä Verkündigung), 8322 (Jo : Glaube), 8244 (Jo 7,38 : Herz Jesu), 8291 (Jo 6,53-58 : Eucharistie), 8245 (Paulus : Herz Jesu), 8323 (1 Cor : Glaube), 8312 (1 Cor 15 : Auferstehung der Toten), 8221 (Hebr 1,1-4 : Christologie).

8195 Journet C. : Questions bibliques. NV 34 (1959) 118-132. [zu : J. Levie : 6970 ; A. Robert - A. Feuillet, Introduction à la Bible ; t. I., Introduction générale, Ancien Testament. Tournai 1957 ; C. H. Dodd, Morale de l'Evangile. Paris 1958.]

8196 Bea A., SJ : Pio XII di s. m. e la Sacra Scrittura. Bibl 40 (1959) 1-11.

8197 Philbin R. G., SJ : Some modern protestant attitudes towards Hermeneutics. CBQ 21 (1959) 115-135.

8198 Hussar M.-B., OP : Destinée d'Israël, destinée du chrétien. VS 100 (1959) 595-622.

8199 Carroll Futrell J., SJ : Myth and message. A study of the biblical theology of Rudolf Bultmann. CBQ 21 (1959) 283-315.

8200 McKenzie J. L., SJ : Myth and the old testament. CBQ 21 (1959) 265-282.

8201 Scharbert J. : Die Rettung der « Vielen » durch die « Wenigen » im Alten Testament. TTZ 68 (1959) 146-161.

8202 Deissler A. : Micha 6,1-8 : Der Rechtsstreit Jahwes mit Israel um das rechte Bundesverhältnis. TTZ 68 (1959) 229-234.

8203 Delcor M. : Dix ans de travaux sur les manuscrits de Qumrân. RT 58 (1958) 734-779 ; 59 (1959) 131-153.

8204 Brown R. E., SS : The semitic background of the New Testament *Mysterion*. Bibl 39 (1958) 426-448 ; 40 (1959) 70-87.

8205 O'Keefe V. T., SJ : Towards understanding the gospels. CBQ 21 (1959) 171-189.

8206 Maio E., SJ : The synoptic problem and the Vaganay hypothesis. ITQ 26 (1959) 167-181. [zu : L. Vaganay : 99.]

8207 Dreyfus F., OP : Saint Matthieu et l'Ancien Testament. VS 101 (1959) 121-135.

8208 Binder H. : Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter [Lc 10,30-37]. TZ 15 (1959) 176-194.

8209 Charlier J.-P., OP : La notion de signe (σημεῖον) dans le IV^e^ évangile. RSPT 43 (1959) 434-448.

8210 Ceroke C. P., OCarm : The problem of ambiguity in John 2,4. CBQ 21 (1959) 316-340.

8211 Fahy T. : St. Paul's Romans were Jewish Converts. ITQ 26 (1959) 182-191.

8212 Andriessen P. : L'impuissance de Paul en face de l'ange de Satan. NRT 81 (1959) 462-468.

Dogmatik : s. a. 8087 (übernat. Gotteserkenntnis).

8213 Duval A., OP - A. Patfoort OP - M. D. Philippe OP - N. Walty OP : Bulletin de théologie dogmatique. RSPT 43 (1959) 537-563.

8214 Sweeney L. : Lombard, Augustine and Infinity. Mss 2 (1958) 24-40.

8215 Schlette H. R. : Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor. *Misc. Grabmann* (1959) 55-72.

8216 Krempel A. : Des hl. Thomas Natur- und Personbegriff im Zusammenhang mit dem Dreifaltigkeits- und Menschwerdungsverständnis. MTZ 10 (1959) 114-122.

8217 Haible E. : Die Einwohnung der drei göttlichen Personen im Christen nach den Ergebnissen der neueren Theologie. TQ 139 (1959) 1-27.

8218 Breuning W. : Neue Wege der protestantischen Theologie in der Praedestinationslehre. TTZ 68 (1959) 193-210.

8219 Guardini R. : La teologia del mondo. Sapz 12 (1959) 349-352.

8220 Peterson E. : L'homme, image de Dieu chez saint Irénée. VS 100 (1959) 584-594.

Christologie :

8221 Wenceslao de Alfara OFMCap : El cristocentrismo en Heb 1, 1-4. EF 60 (1959) 161-188.

8222 Basilio de Rubí OFMCap : El cristocentrismo de Ramón Llull. EF 60 (1959) 5-40.

8223 Macomber W. F., SJ : De la Taille vs thomistic tradition. A reply. Thom 22 (1959) 233-254. [zu T. U. Mullaney : 322.]

8224 Mullaney T. U., OP : De la Taille and the Incarnation. A rejoindre. Thom 22 (1959) 255-277. [zu W. F. Macomber : 8223.]

8225 O'Shea K. F., CSsR : The human activity of the Word. Thom 22 (1959) 143-232.

8226 Héris C.-V., OP : A propos d'un article sur la psychologie du Christ. RSPT 43 (1959) 462-471. [zu J. Galot : 6362.]

8227 Grillmeier A., SJ : Oikonomia. Der Heilsplan Gottes in Christus. GL 32 (1959) 87-92.

8228 Dantine W. : Regnum Christi – Gubernatio Dei. Dogmatische Überlegungen zum Begriff der « Herrschaft ». TZ 15 (1959) 195-208.

8229 Löhrer M., OSB : Cor Jesu. Untersuchungen zur Enzyklika « Haurietis aquas ». SKZ 127 (1959) 537-539. [zu 7904.]

8230 Mondrone D., SJ : Un' enciclopedia monografica sul culto al S. Cuore di Gesù. CC 110 III (1959) 407-413. [zu 7904.]

8231 de Aldama J. A., SJ : Tres Encíclicas Pontificias sobre el culto al Sagrado Corazón. Su objeto y su carácter. *CJ* I (1959) 1-20.

8232 Rahner H., SJ : Mirabilis progressio. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung. *CJ* I (1959) 21-58.

8233 Bugnini A., CM : Le messe del SS. Cuore di Gesù. *CJ* I (1959) 59-94.

8234 Filograssi J. A., SJ : De obiecto cultus SS. Cordis Jesu in Litteris Encyclicis « Haurietis aquas ». *CJ* I (1959) 95-114.

8235 Ciappi L. M., OP : La SS. Trinità e il Cuore SS. di Gesù. Natura dei rapporti tra i due misteri e loro importanza per la vita spirituale. *CJ* I (1959) 115-147.

8236 Diepen H. M., OSB : L'Esprit du Cœur de Jésus. *CJ* I (1959) 149-189.

8237 Lécuyer J., CSSp : Le Sacré-Cœur et le Corps Mystique du Christ. *CJ* I (1959) 191-240.

8238 Tromp S., SJ : SS. Cor Jesu et Ecclesia, Corpus et Sponsa Salvatoris. *CJ* I (1959) 241-267.

8239 Solano J., SJ : La Santa Misa y el culto al Sagrado Corazón. Estudio teológico-patrístico. *CJ* I (1959) 269-305.

8240 Colombo C. : Il triplice amore di Cristo e la psicologia di Nostro Signore. *CJ* I (1959) 307-345.

8241 Kahmann J., CSsR : Die Offenbarung der Liebe Gottes im Alten Testament. *CJ* I (1959) 347-410.

8242 Criado R., SJ : Los símbolos del amor divino en el Antiguo Testamento. *CJ* I (1959) 411-460.

8243 Rahner K., SJ : Zur Theologie des Symbols. *CJ* I (1959) 461-505.

8244 Stanley D. M., SJ : D. « From his heart will flow rivers of living water » (In 7,38). *CJ* I (1959) 507-542.

8245 Garafalo S. : Il Cuore del Redentore in S. Paolo. *CJ* I (1959) 543-567.

8246 Boyer C., SJ : Le triple amour du Christ pour les hommes dans les écrits de Saint Augustin. *CJ* I (1959) 569-594.

8247 Leeming B., SJ : Consecration to the Sacred Heart. *CJ* I (1959) 595-655.

8248 Piolanti A. : Compresenza dei dolori del Cuore di Cristo ai peccati degli uomini e ripercussione sullo stesso divin Cuore delle soddisfazioni dei giusti. *CJ* I (1959) 657-682.

8249 Rondet H., SJ : Le péché et la réparation dans le culte du Sacré-Cœur. *CJ* I (1959) 683-720.

8250 Lakner F., SJ : Das Rundschreiben Pius XII. « Haurietis aquas » und der Kult des Unbefleckten Herzens Marias. *CJ* I (1959) 721-780.

8251 Leclercq J., OSB : Le Sacré-Cœur dans la tradition bénédictine au Moyen Age. *CJ* II (1959) 1-28.

8252 Vagaggini C., OSB : La dévotion au Sacré-Cœur chez Sainte Mechtilde et Sainte Gertrude. *CJ* II (1959) 29-48.

8253 Walz A., OP : Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung. *CJ* II (1959) 49-95.

8254 di Fonzo L., OFMConv - G. Colasanti OFMConv : Il culto del Sacro Cuore di Gesù negli ordini francescani. *CJ* II (1959) 97-137.

8255 Schaack J., SJ : Le Sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus. *CJ* II (1959) 139-187.

8256 Zorè G. N., SJ : S. Margherita Maria Alacoque alla luce dell' Enciclica « Haurietis aquas ». *CJ* II (1959) 189-231.

8257 Matteucci B. : Il sinodo di Pistoia e il culto del SS. Cuore di Gesù (Storia dei decreti sul culto del SS. Cuore). *CJ* II (1959) 233-261.

8258 Gordillo M., SJ : La devoción oriental al Sagrado Corazón de Jesús y la Enciclica « Haurietis aquas ». *CJ* II (1959) 263-290.

8259 Holstein H., SJ : La dévotion au Cœur de Jésus et la spiritualité contemporaine. *CJ* II (1959) 291-340.

8260 Le Blond J. M., SJ : L'influence salutaire de la réparation telle qu'elle est exercée dans le culte du Sacré-Cœur, sur la vie psychique de l'homme. *CJ* II (1959) 341-371.

8261 Graber R. : Die Herz-Jesu-Verehrung in der Kulturkrise der Gegenwart. *CJ* II (1959) 372-417.

8262 Schwendimann F., SJ : Herz-Jesu-Verehrung und Seelsorge nach « Haurietis aquas ». *CJ* II (1959) 419-455.

8263 Bergh E., SJ : La vie religieuse au service du Sacré-Cœur. *CJ* II (1959) 457-498.

8264 Tucci R., SJ : Storia della letteratura relativa al culto del S. Cuore di Gesù dalla fine del sec. XVII ai nostri giorni. *CJ* II (1959) 499-638.

Mariologie : s. a. 8384, 8388, 8392 (mariolog. Texte 13.-14. Jh.).

8265 Besutti G. M., OSM : Bibliografia Mariana 1952-1957. Mar 20 (1958) II*-XV*, 1*-356*.

8266 Migliore P., OFMConv : Mariologia francescana. MF 58 (1958) 537-552.

8267 Basilio de San Pablo, CP : El tercer Congreso internacional mariológico de Lourdes. [10.-14. Sept. 1958.] RET 18 (1959) 447-466.

8268 Roschini G. M., OSM : Pio XII « il Papa della Madonna ». Mar 20 (1958) 313-335.

8269 Sartory T., OSB : Die Hintergründe der katholisch-protestantischen Kontroverse über Maria. TG 49 (1959) 279-289.

8270 Jellouschek C. J., OSB : Mariä Verkündigung in neuer Sicht. MTZ 10 (1959) 102-113.

8271 Conrado de Pamplona OFMCap : Impulso de la Madre Agreda en la definición del dogma de la Inmaculada por medio de Felipe IV. EF 60 (1959) 41-65.

8272 Graber O. : Maria, die immerwährende Jungfrau. TPQ 107 (1959) 185-199.

8273 Roschini G. M., OSM : Lo pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS. Mar 21 (1959) 16-80.

8274 Martinez P. de A., OFM : Lugar de María en el cuerpo místico de Cristo. Salm 6 (1959) 87-105.

8275 Crisóstomo de Pamplona OFMCap : María y la Iglesia de San Buenaventura. EF 60 (1959) 189-202.

8276 García C., OP : La maternidad espiritual de María y la obra de las misiones. RET 19 (1959) 155-173.

8277 Driscoll S. E., OFMCap : The Blessed Virgin, our mother immortal. Mar 21 (1959) 81-92.

8278 Beumer J., SJ : Die Muttergottes-Erscheinungen der letzten hundert Jahre in ihrer theologischen Bedeutung. TG 49 (1959) 269-279.

8279 Testore C., SJ : Nuova bibliografia lourdiana. CC 110 III (1959) 273-288.

8280 Healy K., OCarm : Lourdes and the spiritual life. Carm 5 (1958) 189-196.

Sakramentenlehre : s. a. 8239 (Messe u. Herzjesuverehrung).

8281 Renwart L., SJ : Une synthèse de théologie sacramentaire. NRT 81 (1959) 731 f. [zu : H. Schillebeeckx OP, De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting. Anvers 1957.]

8282 Winklhofer A. : Kirche und Sakramente. TTZ 68 (1959) 65-84.

8283 Flórez G. : Sobre la gracia sacramental. RET 19 (1959) 39-60.

8284 Renwart L., SJ : L'intention du ministre des sacrements, problème mal posé ? NRT 81 (1959) 469-488.

8285 Suemois X., WF : The roman baptismal liturgy and missionary catechumenate. ITQ 26 (1959) 207-230.

8286 Rodríguez V., OP : Monitum del S. Oficio sobre el bautismo de los niños. CT 86 (1959) 249-270.

8287 Schlette H. R. : Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor. ZKT 81 (1959) 67-100, 163-210.

8288 Rodríguez M., OFM : En torno al problema de la cantidad eucarística. RET 19 (1959) 125-153.

8289 Tremblay R., OP : Mystère de la messe. [zu C. Journet : 5228.]

8290 Alfrink J. : Biblical background to the Eucharist as a sacrifical meal. ITQ 26 (1959) 290-302.

8291 Schürmann H. : Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6,53-58. TTZ 68 (1959) 30-45, 108-118.

8292 Rahner K., SJ : Danksagung nach der heiligen Messe. GL 32 (1959) 180-189.

8293 Lange W. : L'appel à la pénitence dans le christianisme primitif. CM 44 (1959) 380-390.

8294 Dumont C., SJ : La réconciliation avec l'Eglise et la nécessité de l'aveu sacramentel. NRT 81 (1959) 577-597.

8295 Frings K. : Der Ablaß nach der Lehre des Alexander von Hales und der Summa Halensis. *Misc. Grabmann* (1959) 31-54.

8296 D'Avanzo G., MI : Estrema unzione ? Il pericolo di morte, richiesto nel soggetto dell' olio santo, è condizione sacramentale o disciplinare ? SC 87 (1959) 213-219.

8297 Lesage G., OMI : Sources textuaires des canons relatifs à l'extrême-onction. RUO 29 (1959) 65*-87*.

8298 Lochet L. : Sainteté et renouvellement du sacerdoce. VS 100 (1959) 461-481.

8299 Coppenrath M. : Les ordres inférieurs : degrés du sacerdoce ou étapes vers la prêtrise. NRT 81 (1959) 489-501.

8300 Henrici P. : « Wir bitten um Priester und aktive Laien – Gott schenkt uns Diakone ». Or 23 (1959) 165-168. [zu : P. Winninger, Vers un renouveau du diaconat. Bruges 1958.]

8301 Ranke-Heinemann U. : Die christliche Ehe als Weg zur Heiligkeit. GL 32 (1959) 205-215.

8302 Drouin F. M., OP : Conjugal love. A way of sanctity. RUO 29 (1959) 153*-162*.

8303 Oggioni G. : Saggio per una lettura del tema matrimoniale nella S. Scrittura. SC 87 (1959) 81-107. [Forts. v. 7824.]

8304 Perego A., SJ : Le nuove teorie sulla gerarchia dei fini matrimoniali. CC 110 II (1959) 235-247. – La dottrina tradizionale sulla gerarchia dei fini matrimoniali. A. a. O. III (1959) 378-392.

8305 Lener S., SJ : L'inseminazione arteficiale e la controversa nozione penalistica dell' adulterio. CC 110 II (1959) 462-475. – Matrimonio, fedeltà coniugale e l'inseminazione arteficiale. A. a. O. III (1959) 59-77.

Eschatologie :

8306 Kreider T., OSB : Zur Theologie des Todes. SKZ 127 (1959) 470-472. [zu K. Rahner : 6202.]

8307 Mengis R. : Sacramentum mortis. SKZ 127 (1959) 433 f., 446 f. [zu L. Boros : 7826.]

8308 Biffi G. : Eternità e tempo nel nostro destino. SC 87 (1959) 196-212.

8309 Lazzarini R. : Escatologia ed eternità. *AF* 1951 I, 7-24.

8310 Alquié F. : Note sur la vie éternelle selon Spinoza. *AF* 1959 I, 183-186.

8311 Dreyfus F., OP : L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Marc xii, 26-27). RB 66 (1959) 213-224.

8312 Rusche H. : Die Leugner der Auferstehung von den Toten in der korinthischen Gemeinde. Stimmen zum Problem : Die « Gegner » des Apostels Paulus von 1 Kor 15. MTZ 10 (1959) 149-151.

8313 Gagov G., OFMConv : Il culto delle reliquie nell' antichità riflesso nei due termini « patrocinia » e « pignora ». MF 58 (1958) 484-512.

Moraltheologie :

8314 Emmen A., OFM : Die Glückseligkeitslehre des Matthäus von Acquasparta. WW 22 (1959) 43-59, 101-118.

8315 Giblet J. : La structure de la vie chrétienne d'après le Nouveau Testament. CM 44 (1959) 144-158, 237-248.

8316 Camelot P. T., OP : La vocation divine du chrétien. VS 100 (1959) 623-632. [griech. Kirchenväter]

8317 García Rodriguez V., OP : Análisis y crítica de la teología del pecado original a propósito de la XVII Semana Española de Teología. CT 86 (1959) 213-248.

8318 Arias L., OSA : Boletín de Teología dogmática. Teología de la gracia 1950-1958. Salm 6 (1959) 199-245.

8319 Nicolas M.-J., OP : Simples réflexions sur la doctrine thomiste de la grâce. RT 58 (1958) 645-653.

8320 Wulf F., SJ : Der « Kairos » der Gnade. GL 32 (1959) 92-98.

8321 Witte J. L., SJ : Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch ? MTZ 10 (1959) 38-48. [zu H. Küng : 6025.]

Tugenden : s. a. 8381 (Häresie : MA).

8322 Decourtray A. : La conception johannique de la foi. NRT 81 (1959) 561-576.

8323 de la Potterie I., SJ : L'onction du chrétien par la foi. Bibl 40 (1959) 12-69.

8324 Galmés L., OP : La fe según Gregorio de Elvira. TE 3 (1959) 275-283.

8325 Labourdette M.-M., OP : La vie théologale selon saint Thomas. L'objet de la foi. RT 58 (1958) 597-622.

8326 Urdánoz T., OP : Aspectos de la psicología de la fe. RET 19 (1959) 5-38.

8327 Pinckaers S., OP : La nature vertueuse de l'espérance. RT 58 (1958) 405-442, 623-644.

8328 Quartier D. : De natuurlijke zin van de hoop. CBG 5 (1959) 210-219

8329 Peters C., OCarm : Die Nächstenliebe in der Lehre von Johannes vom Kreuz. Carm 5 (1958) 205-233.

8330 Kuničić G., OP : La prudenza di governo e il problema della tolleranza. Sapz 12 (1959) 123-146.

8331 Waach H. : Allzeit beten ? Carm 5 (1958) 234-251.

8332 Giardini F., OP : La dottrina dell' orazione nella « Summa » di S. Antonino. RAM 4 (1959) 256-278.

Aszese und Mystik : s. a. 8093 (myst. Experienz u. Philosophie).

8333 Robles Sierra A., OP : Bibliografía espiritual de 1958 en las revistas. TE 3 (1959) 315-332.

8334 Hayen A., SJ : Vraie et fausse mystique ? NRT 81 (1959) 733-735. [zu L. Gardet : 6958.]

8335 Keilbach W. : Das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus als « natürliche Mystik ». Ein Erlebnisbericht als Hinführung. MTZ 10 (1959) 140-149. [zu : H. Dumoulin, Zen. Geschichte und Gestalt. Bern 1959.]

8336 Leclercq J., OSB : De l'humour à l'amour à l'école de saint Bernard. VS 101 (1959) 182-203.

8337 Inciarte E., OP : El ocaso místico de Santo Tomás. Te 3 (1959) 251-274.

8338 Oechslin R. L., OP : Le message du P. Antoine du Saint-Sacrement. VS 101 (1959) 204-220.

8339 Bro B., OP : Vivre de Dieu. Comment le Curé d'Ars parlait de la Sainte Trinité. VS 100 (1959) 482-508.

8340 Peters C., OCarm : Theresia von Lisieux in neuester Sicht. Carm 5 (1958) 269-290.

8341 Deuringer K. : Die Beurteilung außergewöhnlicher mystischer Phänomene beim heiligen Johannes vom Kreuz. GL 32 (1959) 106-115.

8342 di Agresti G., OP : La direzione spirituale negli scritti di S. Antonino. RAM 4 (1959) 229-255.

8343 von Hornstein F. X. : Apostolat und inneres Leben. Anima 14 (1959) 119-125.

8344 Perrin J.-M., OP : Sainteté et apostolat. VS 101 (1959) 5-23.

8345 Régamey P.-R., OP : Les cinq moments de toute vie apostolique. VS 101 (1959) 24-39.

8346 Barth M., OP : Crise et devenir du sacerdoce. VSs 12 (1959) 203-216. [zu J. Crottogini, Werden und Krise des Priesterberufes. Einsiedeln 1955.]

8347 Gratton H., OMI : Incompatibilités psychiques avec l'état sacerdotal. VSs 12 (1959) 154-182.

8348 Weiss F. : Katharina von Siena an die Priester. SKZ 127 (1959) 421-424.

8349 Alonso S., OP : La formación integral de quienes aspiran al sacerdocio en los estados de perfección. CT 86 (1959) 177-211.

8350 Centi T. S., OP : S. Antonino in lode dello stato religioso. RAM 4 (1959) 279-289.

8351 Diez-Alegria J. M., SJ : Soziale Auswirkungen des Armutsgelübdes. Or 23 (1959) 173-175.

8352 Brunner A., SJ : Die Frage der Laienaszese. GL 32 (1959) 190-204.

8353 Egenter R. : Christliche Laienfrömmigkeit. Erwägungen zu ihrem Begriff und ihrer Aufgabe. MTZ 10 (1959) 7-18.

8354 Sauras E., OP : Apuntes para la estructuración de una espiritualidad seglar. TE 3 (1959) 187-221.

8355 Schöllgen W. : Laizismus und Laienapostolat – moraltheologisch bewertet. Anima 14 (1959) 113-119.

III. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Allgemeines :

8356 Vives J. : Revistas españoles de Ciencias históricas. Guía del Investigador. *Gesammelte Aufsätze z. Kulturgesch. Spaniens*, Bd. 13 (1958) [7906] 275-304.

Antike Philosophie : s. a. 8068, 8150 (Platon), 8065 (Aristoteles), 8366 (Cicero), 8048, 8094 (Plotin).

8357 Soleri G. : Aristotele e S. Tommaso. Osservazioni sulle concezioni dell' essere, dell' anima e dell' etica nei due pensatori. RFN 51 (1959) 193-227.

8358 Amine O. : Le stoïcisme et la pensée islamique. RT 59 (1959) 79-97.

Patristik : s. a. 8386 (Patrist. u. Scholastik), 8138 (Individuum u. Gemeinschaft), 8239 (Herz Jesu u. Messe), 8293 (Buße), 8313 (Reliquienverehrung), 8316 (griech. Patrist. : göttliche Berufung d. Christen), 8220 (Irenäus), 8214, 8246 (Augustinus), 8324 (Gregor v. Elvira), 8273 (Ps.-Dionysius).

8359 Camelot P. T., OP : Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes : Antiquité. RSPT 43 (1959) 472-503.

8360 de Santo-Tomas J.-J., OP : De la théologie patristique à la théologie scolastique. RT 58 (1958) 709-733. [Literaturbericht.]

8361 Barbel J., CSsR : Die Erneuerung der Patrologia Latina des Abbé J. P. Migne. TR 55 (1959) 1-6.

8362 Capmany J. : San Cipriano de Cartago, maestro y pastor en la persecución. EE 33 (1959) 275-302.

8363 Weijenborg R., OFM : De authenticitate et sensu quarumdam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum. Ant 33 (1958) 197-240, 371-414 ; 34 (1959) 245-298.

8364 La Bonnardière A.-M. : La date du « De Continentia » de saint Augustin. REA 5 (1959) 121-127.

8365 Thonnard F.-J., AA : Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne. REA 5 (1959) 103-120. [zu *De libero arbitrio*, l. III cap. XX, 55-58.]

8366 Ruch M. : « *Consulares philosophi* » chez Cicéron et chez saint Augustin REA 5 (1959) 99-102.

8367 Weiss F. : Zwei Seelsorgsbriefe des heiligen Augustinus. SKZ 127 (1959) 377-379. [Ep. 262 s.]

Mittelalterliche Scholastik und Mystik : s. a. 8360 (Literaturbericht), 8251-54 (Herz Jesu), 8095 f. (Anselm v. Canterbury), 8167, 8336 (Bernhard v. Clairvaux), 8097, 8215, 8287 (Hugo v. St. Victor), 8215 (Richard v. St. Victor), 8214 (Petrus Lombardus), 8358 (arab. Philosophie u. Stoizismus), 8061, 8070 (Avicenna), 8035 (Averroes), 8159 (Romanus de Roma), 8295 (Alexander v. Hales), 8275 (Bonaventura), 8044 f., 8070, 8073, 8119, 8216, 8325, 8337, 8357 (Thomas v. Aq.), 8055 (latein. Averroismus), 8314 (Matthaeus ab Aquasparta), 8098 (Joh. Duns Scotus), 8222 (Raymundus Lullus), 8040 (Herveus Natalis, Heinrich v. Gent), 7987 (Suppositionstheorie 14.-15. Jh.), 8348 (Catharina v. Siena), 8073 (Capreolus), 8125, 8180, 8332, 8342, 8350 (Antonin v. Florenz).

8368 Heinzmann R. - E. Stadter : Verzeichnis der Handschriften-Mikrofilme des Grabmann-Instituts der Universität München. (Abgeschlossen am 31. Dezember 1958.) *Misc. Grabmann* (1959) 88-95.

8369 A Checklist of the Vatican Manuscript Codices available for consultation at the Knights of Columbus Vatican Film Library. Mss 1 (1957) 27-44, 104-116, 159-174 ; 2 (1958) 41-49, 84-99, 167-181.

8370 Ermatinger C. J. : Catalogues in the Knights of Columbus Vatican Film Library at Saint Louis University. Mss 1 (1957) 5-21, 89-101.

8371 Baldwin M. W. : The Popes and lerarning in the High Middle Ages. Mss 1 (1957) 150-158 ; 2 (1958) 16-23.

8372 Klinkenberg H. M. : Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter. *Art. lib.* (1959) 1-32.

8373 Fellerer : Die Musica in den Artes liberales. *Art. lib.* (1959) 33-49.

8374 Wolter H., SJ : Geschichtliche Bildung im Rahmen der Artes liberales. *Art. lib.* (1959) 50-83.

8375 Pedersen O. : Du Quadrivium à la Physique. Quelques aperçus de l'évolution scientifique au Moyen Age. *Art. lib.* (1959) 107-123.

8376 Schalk F. : Zur Entwicklung der Artes in Frankreich und Italien. *Art. lib.* (1959) 137-148.

8377 Kristeller P. O. : Beitrag der Schule von Salerno zur Entwicklung der scholastischen Wissenschaft im 12. Jahrhundert. Kurze Mitteilung über handschriftliche Funde. *Art. lib.* (1959) 84-90.

8378 Delhaye P. : Grammatica et Ethica au XII^e siècle. *Art. lib.* (1959) 91-93.

8379 Roos H., SJ : Die Stellung der Grammatik im Lehrbetrieb des 13. Jahrhunderts. *Art. lib.* (1959) 94-106.

8380 Bertola E. ; Il socratismo cristiano nel XII secolo. RFN 51 (1959) 252-264.

8381 Congar Y. M.-J., OP : « Arriana Haeresis » comme désignation du néomanichéisme au XII^e siècle. Contribution à l'histoire d'une typification de l'hérésie au Moyen Age. RSPT 43 (1959) 449-461.

8382 Stoelen A., OCarth : Les commenatires scripturaires attribués à Bruno le Chartreux. RTAM 25 (1958) 176-247.

8383 Schmitt F. S. : Intorno all' « opera omnia » di S. Anselmo d'Aosta. Soph 27 (1959) 220-231.

8384 Beichner P. E., CSC : « Cantica canticorum B. Mariae ». Mar 21 (1959) 1-15. [Texted. p. 6 ss., Oxford Bodl. Laud. Misc. 576, f. 148^r-152^r.]

8385 Weisweiler H., SJ : Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie. Sch 34 (1959) 190-232.

8386 Weisweiler H., SJ : Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon ? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik. Sch 34 (1959) 321-369.

8387 Lottin O., OSB : Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues de Saint-Victor. RTAM 25 (1958) 248-284.

8388 Kolping A. : Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehungszeit der anonymen « Laus Virginis » (bisher *Mariale* Alberts des Großen). RTAM 25 (1958) 285-328.

8389 Muller J.-P., OSB : La date de la lecture sur les Sentences de Jean Quidort. Ang 36 (1959) 129-162.

8390 Alessandrini A. : Un prezioso Codice Corsiniano di origine francescana (« Speculum humanae salvationis », c. 1324-30). MF 58 (1958) 420-483.

8391 Hödl L. : Die Kritik des Johannes de Polliaco an der philosophischen und theologischen *ratio* in der Auseinandersetzung mit den averroistischen Unterscheidungslehren. (Eine historische Studie zu den Quaestiones quodlibetales und Quaestiones ordinariae des Johannes de Polliaco. *Misc. Grabmann* (1959) 11-30.

8392 Adinolfi M., OFM : De mariologicis Lyrani postillis in Pss. 8,5 ; 19,5c-6 ; 22, 10-11 ; 67, 7a. Ant 34 (1959) 321-335.

8393 Zumkeller A., OESA : Ein Manuskript der Sentenzenlesung des Augustinertheologen Dionysius von Montina, fälschlich genannt Dionysius Cisterciensis. *Misc. Grabmann* (1959) 73-87.

8394 Clasen S., OFM : Der Studiengang an der Kölner Artistenfakultät. *Art. lib.* (1959) 124-136.

8395 Hernandez F. M. : Noticia de los antiguos Colegios universitarios españoles. Salm 6 (1959) 503-544.

8396 Orlandi S., OP : S. Antonino : La sua famiglia. Gli anni giovanili. MD 76 (1959) 81-100. [9. inedit. Dokumente, S. 101-118.]

8397 Orlandi S., OP : I primi 5 anni di episcopato di S. Antonino secondo il « Registro di entrata e di uscita », la relazione notarile della I[a] visita pastorale e altri documenti sincroni. MD 76 (1959) 119-172.

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 8073 (Thomas de Vio Cajetanus), 8071 (Suárez), 8108 (de Bérulle, Pascal), 8048, 8310 (Spinoza), 8099 (Malebranche), 8112 (Kant), 8045 (Hegel), 8109 (Schelling), 8036 (Rosmini), 8078 (J. H. Newman), 8024 (Brentano), 8067 (F. H. Bradley, L. Lavelle), 8004 (E. Meyerson), 7984, 8006, 8080 (Husserl), 8084, 8100 (Bergson), 8053 (Blondel), 8037 (de Unamuno), 8022, 8148 (Ortega y Gasset), 8153 (H. Scholz).

8398 Ceñal R., SJ : Manuscritos de filósofos jesuítas conservados en la Real Academia de la Historia (Madrid). Pens 15 (1959) 61-82.

8399 Carreras y Artau J. : Notas sobre el texto del tratado « de anima » de Francisco Suárez. Pens 15 (1959) 293-307.

8400 Beltrán de Heredia V., OP : Catálogo de los Colegiales, Lectores y Rectores del Colegio de San Miguel de Solsona (1615-1835). AST 31 (1958) 125-137.

8401 Gouhier H. : Le « Journal » de Pascal. *AF* 1959 II, 15-37.

8402 Zani L. : Un platonico di Cambridge : Ralph Cudworth. RFN 51 (1959) 144-158.

8403 Burgelin P. : Les Confessions de Jean-Jacques Rousseau. *AF* 1959 II, 39-60.

8404 Gouhier H. : Maine de Biran et son « Journal métaphysique ». *AF* 1959 II, 61-71.

8405 Bausola A. : Sul modulo economicistico-materialista di lettura del primo idealismo romantico. RFN 51 (1959) 161-172. [zu G. Lukács : Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1955.]

8406 Delfgaauw B. : De Kierkegaardstudie in Scandinavië. TP 21 (1959) 317-343.

8407 Prini P. : Kierkegaard e la filosofia come giornale intimo. *AF* 1959 II, 73-90.

8408 Haas A., SJ : Darwin. SZ 164 (1958-59) 356-370.

8409 Magnino B. : Che cos'è questa filosofia di Marx ? Soph 27 (1959) 159-166.

8410 Pucci R. : La Confessione di Nietzsche. *AF* 1959 II, 91-104.

8411 Conrad-Martius H. : Edith Stein. AdP 22 (1959) 163-174.

8412 Semerari G. : L'autobiografia filosofica di Nicola Berdjaev. *AF* 1959 II, 113-125.

8413 de Raeymaeker L. : In memoriam Edgard de Bruyne. RPh 57 (1959) 286-289.

8414 Gnanapragasam I., SJ : Sarvepalli Radhakrishnan and Jnana. MS 36 (1958-59) 41-56, 261-277.

8415 Marcel G. : Fragments du Journal métaphysique. *AF* 1959 II, 141-159.

8416 Tilliette X. : Jaspersiana. La bombe atomique – la philosophie et le monde – philosophie et religion. AdP 22 (1959) 280-292.

8417 de Finance J., SJ : Le spiritualisme chrétien de Michele Federico Sciacca. Greg 40 (1959) 500-515.

8418 Roig Gironella J., SJ : Fernando M. Palmés Vilella, SJ. Pens 15 (1959) 7-21 [Bio-Bibliographie.]

8419 Martínez Gómez L., SJ : El P. José Hellín en sus 60 años de vida religiosa. Pens 15 (1959) 23-32 [Bio-Bibliographie].

8420 d'Amore B., OP : Il XII Congresso internazionale di filosofia (Venezia 12-18 Settembre 1958). Sapz 12 (1959) 202-220.

8421 Composta D. : Il XII. Congresso internazionale di filosofia. Sal 15 (1959) 171-178.

8422 Caturelli A. : La filosofía actual a través del XII Congreso internacional de filosofía. Sapt 14 (1959) 45-48.

8423 Modesto P. : Il Congresso di Venezia visto dai sovietici. RFN 51 (1959) 183-187.

8424 d'Amore B., OP : « Il Mondo » tema del XIV Convegno di Gallarate. [2.-4. Sept. 1959.] Sapz 12 (1959) 324-343.

Theologie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 8253-59, 8264 (Herz Jesu), 8395 (span. Univ.-Kollegien), 8135 (Calvin), 8329, 8341 (Johannes v. Kreuz), 8338 (Antoine du S. Sacrement), 8271 (Maria de Jesús de Agreda), 8339 (Johannes Vianney), 8340 (Theresia v. Lisieux), 8223 f. (M. de la Taille).

8425 Haubst R. : Über die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. TTZ 68 (1959) 245-248. [zu : E. Meuthen (gl. Titel), Köln 1958.]

8426 Haubst R. : Nikolaus von Kues als theologischer Denker. TTZ 68 (1959) 129-145.

8427 Hugelmann K. G. : Das Volk in der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues. MTZ 10 (1959) 29-37.

8428 Feliciano de Ventosa OFMCap : Alfonso de Castro y los problemas de la « nueva cristiandad ». EF 60 (1959) 203-246.

8429 Sanchez Gomez J. M. : Pedro González de Mendoza, obispo de Salamanca, en el Concilio de Trento. Salm 6 (1959) 107-130.

8430 Örv N., SJ : Suárez in Rom. Seine römische Lehrtätigkeit auf Grund handschriftlicher Überlieferung. ZKT 81 (1959) 133-162.

8431 Mooney C., OFM : The writings of Father Luke Wadding, OFM. FStudies 18 (1958) 225-239.

8432 Enrique del S. Corazón OCD : Una cuestión preliminar a la edición crítica del « Curso Teológico Salmanticense ». La autenticidad de la disputa 15 del Tratado XIII. Salm 6 (1959) 273-321.

8433 Coll J. M., OP : El antiguo Colegio mayor de S. Vicente Ferrer y S. Ramón de Penyafort, de Barcelona. AST 31 (1958) 139-145.

8434 Stella P. : Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese. Sal 15 (1959) 3-99.

8435 Schmaus M. : Leben und Werk Martin Grabmanns. *Misc. Grabmann* (1959) 4-10.

8436 di Fonzo L., OFMConv : Bibliografia di Jean Leclercq OSB. MF 58 (1958) 553-565.

8437 Alonso J. M., CMF : El último Karl Barth, theólogo o profeta ? RET 19 (1959) 61-81. [zu H. Bouillard : 7573.]

Zeitschriftenverzeichnis

AdP	Archives de philosophie
AFH	Archivum franciscanum historicum
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHSJ	Archivium historicum Societatis Jesu
Ang	Angelicum
Anima	Anima
Ant	Antonianum
AP	Archiv für Philosophie
Aq	Aquinas
AST	Analecta Sacra Tarraconensia
Bibl	Biblica
Carm	Carmelus
CBG	Collationes Brugenses et Gandavenses
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CC	La Civiltà Cattolica
CF	Collectanea franciscana
CM	Collectanea Mechliniensia
CT	La Ciencia Tomista
DC	Doctor Communis
DT	Divus Thomas
EE	Estudios ecclesiásticos
EF	Estudios franciscanos
EFil	Estudios filosóficos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FS	Franziskanische Studien
FStudies	Franciscan Studies
FZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GL	Geist und Leben
Greg	Gregorianum
ITQ	The Irish Theological Quarterly
KS	Kant - Studien
LTP	Laval théologique et philosophique
LV	Lumière et vie
Mar	Marianum
MC	Miscelanea Comillas
MD	Memorie domenicane
MedSt	Mediaeval Studies
MF	Miscellanea francescana
MS	The Modern Schoolman
Mss	Manuscripta
MTZ	Münchener theologische Zeitschrift
NO	Die neue Ordnung
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NS	The New Scholasticism
NV	Nova et Vetera
Or	Orientierung
Pens	Pensamiento
PJ	Philosophisches Jahrbuch
RAM	Rivista di ascetica e mistica
RB	Revue biblique
REA	Revue des Etudes Augustiniennes
RET	Revista española de teologia
RFN	Rivista di filosofia neoscolastica
RPL	Revue philosophique de Louvain
RQS	Revue des questions scientifiques
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RT	Revue thomiste
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale
RTeol	Revista de teologia
RUO	Revue de l'Université d'Ottawa
Sal	Salesianum
Salm	Salmanticensis
Sapt	Sapientia
Sapz	Sapienza
SC	La Scuola Cattolica
Sch	Scholastik
SKZ	Schweizerische Kirchenzeitung
Soph	Sophia
SR	Schweizer Rundschau
SZ	Stimmen der Zeit
TE	Theologia espiritual
TG	Theologie und Glaube
Theor	Theoria
Thom	The Thomist
TP	Tijdschrift voor Philosophie
TPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
TQ	Theologische Quartalschrift
TR	Theologische Revue
TTZ	Trierer theologische Zeitschrift
TZ	Theologische Zeitschrift
VS	La vie spirituelle
VSs	La vie spirituelle, Supplément
WW	Wissenschaft und Weisheit
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie

Coelestin Zimara SMB

Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus

II. Die Bedeutung des Wollens für die «Ideen» und das Vorwissen Gottes

Wenn die Schöpferideen Gottes nur solche Wesen zum Objekt haben, die irgendeinmal im Lauf der Zeit der Wirklichkeitsordnung angehören, nicht aber bloße Possibilien, so liegt auf der Hand, daß für diese Objekte der Wille Gottes, eben sein Verwirklichungswille, auch maßgebend ist. Augustinus betont denkbar deutlich, daß Gottes Schöpferwille der entscheidende Grund, die letzte Ursache des Daseins jeglicher Kreatur sei [1].

[1] De Gen. c. Man. 1, 2, 4 : « ... Si ergo isti [die Manichäer] dixerint : 'Quid placuit Deo facere coelum et terram ?' respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit : 'Quare fecit Deus coelum et terram ?' respondendum est ei : Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit : 'Quare voluit facere coelum et terram ?' maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei : nihil autem maius inveniri potest » (Ml 34, 175). – De div. qq. 83. q. 28 : « Quare Deus mundum facere voluerit. Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est quam id quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei. Non ergo eius causa quaerenda est » (Ml 40, 18). – Cf. ib. q. 3 (ib. 11). – Conf. 7, 4 (ed. Skutella, S. 129). – De Trin. 3, 2, 7 ; 3, 9, 19 (Ml 42, 871 ; 879). – Ad Oros. 2, 2 (Ml 42, 670 f.). – De Civ. Dei 11, 21 f. ; 24 (CC 48, 339 ff. ; 343 f. ; Ml 41, 334 f. ; 337 f.). – Daß der Kirchenvater die Schöpfung auf *freien* Willen Gottes zurückführt, läßt sich nicht bezweifeln, ohne daß damit gesagt wäre, sein Begriff von Willensfreiheit überhaupt entspreche genau dem der späteren Theologie. Ferner meint er mit diesem ausschlaggebenden

Die Frage erhält jedoch eine Zuspitzung dahin, ob schon *für die Vorhandenheit der « ideae » der bestimmten Geschöpfe in Gott*, näherhin im Verbum, Gottes Wille grundlegende Bedeutung habe, und wie hier das Verhältnis zu verstehen sei. M. a. W. : sind Gottes « Ideen » ebenso sehr Ergebnis göttlichen Wollens wie göttlichen Wissens, oder gar schon als solche, als « Ideen », die Geschöpfe betreffen, logice prius eher Willensbeschlüsse Gottes, logisch an zweiter Stelle von ihm geschaute Urbilder der Dinge ? – Aus den Erklärungen De div. qq. 83, q. 46 und anderwärts über die Notwendigkeit der Annahme, daß Gott alles nach « rationes » geschaffen habe, daß ferner diese « rationes » ewig sind wie alles, was « in divina mente » existiert, dürfte wohl weder die eine noch die andere Seite der Alternative absolute Sicherheit gewinnen, weil solche Texte genau besehen nicht göttliche Ideen und Gottes Schöpferwillen einander konfrontieren, sondern die Ideen von den Dingen mit der Erschaffung oder aber mit der Entstehung bzw. dem Dasein der Dinge, wobei dann selbstverständlich den Ideen schlechthinnige Priorität zugewiesen wird. Man beachte die Wendungen der genannten quaestio : « secundum eas tamen formari – esse procreata – vivere – contineri et gubernari – condidisse – sint condita – sunt creata – constitueret quod constituebat – ut sit quidquid est, quoquomodo est. » [2] Selbst « constitueret quod constituebat » hat da kaum einen auf Gottes ewiges Wollen eingeschränkten, von der zeitlichen Entstehung der Geschöpfe absehenden Sinn [3].

An sich würden wir supponieren, die logische Reihenfolge sei selbst für Gott, ja für Gott sogar a fortiori zuerst Erkennen, dann Wollen oder Nichtwollen des Erkannten. Tatsächlich bemerkt z. B. De Trin. 15, 27, 50 : « Voluntatem de cogitatione procedere (nemo enim vult quod omnino

Schöpferwillen nicht etwa Willkür. Oft und oft sagt er sowohl ausdrücklich wie einschließlich, daß Gott aus *wohlwollender Güte* (bonitas, beneficentia) die Welt und alle ihre Wesen ins Dasein gerufen hat : vgl. De vera rel. 18 ff. (Ml 34, 137 ff.) ; De lib. arb. 3, 5 ff. (CSEL 74, 100 ff. ; Ml 32, 1276 ff.) ; De doctr. christ. 1, 32, 35 (Ml 34, 32) ; Conf. 13, 2 ff. (ed. Skutella, S. 329 ff.) ; De Gen. ad litt. 1, 6 ff. ; 4, 16 ; 8, 23 (CSEL 28 I, 10 ff. ; 112 f. ; 262 ; Ml 34, 250 ff. ; 306 f. ; 389 f.) ; en. in ps. 134, 10 f. (Ml 37, 1745 f.) ; C. adv. Leg. et Proph. 1, 4, 6 f. (Ml 42, 606 f.) ; ep. 166, 5, 15 (CSEL 44, 568 ; Ml 33, 727) ; De civ. Dei 11, 21 ff. (CC 48, 340 f. ; Ml 41, 334 f.) ; usw.

[2] Ml 40, 30.

[3] Auch in späteren Werken ist es immer die Erschaffung bzw. die Entstehung der Dinge, die Augustinus zum Vergleichspunkt nimmt, wenn er den Ideen des Schöpfers Priorität vindiziert, z. B. De Trin. 6, 10, 11 (Ml 42, 931 f.) ; Ad Oros. 8, 9 (ib. 674) ; De civ. Dei 11, 21 (CC 48, 340 f. ; Ml 41, 333) ; In Ioa. ev. tr. 37, 8 (Ml 35, 1674) ; Retr. 1, 3, 2 (CSEL 36, 20 f. ; Ml 32, 589).

quid vel quale sit nescit). »[4] Aber wer versichert, daß Augustinus auch außerhalb trinitarischer Vergleichsobjekte dies als ein mindestens logisches Nacheinander selbst in Gott fordern würde ?[5] Es bleibt doch die Möglichkeit, aus dem Gottesbegriff heraus hier jeglichem Nacheinander ein genaues Zugleich, ein genaues Mit- bzw. Ineinander entgegenzusetzen und für das Gott entsprechende Verhältnis anzusehen. Dann würde sich etwa ergeben, daß diesbezügliche Aussagen bald so, bald so lauten : einmal als ob Gottes vorwissende Ideenschau seinem schöpferischen und fügenden Willensratschluß vorausginge, ein andermal als ob das Verhältnis umgekehrt wäre, ein drittesmal vielleicht so als ob die « Ideen » ebensogut Willensbeschlüsse wie Erkenntnisse seien, in einem sowohl Einsichten wie Absichten, ungefähr das, was wir meinen, wenn wir konkret von den « *Gedanken* » Gottes, von seinen « *Plänen* » sprechen. Hat der Kirchenvater von Hippo die Sache so beurteilt, oder war er sich wenigstens eines Einschlages des Wollens Gottes bei dem, was er göttliche « ideae », « rationes » nannte, bewußt ?

A. Die « Ideen » Gottes Ausdruck des göttlichen Ordnungswillens

Schon *De ord. 1, 1, 2* führt die Einrichtung der Welt und die Beschaffenheit der Weltwesen jedenfalls nicht weniger auf Gottes Willen als auf die göttliche Vernunft zurück, die Sprache wechselt wie selbstverständlich von einem zum andern Gebiet hinüber : « quis tam caecus est mente, ut quicquam in movendis corporibus rationis quod praeter humanam dispositionem ac voluntatem est, divinae potentiae moderationique dare dubitet ? nisi forte aut casibus tam rata subtilique dimensione vel minutissimorum quorumque animalium membra figurantur aut, quod casu quis negat, possit nisi ratione factum fateri aut vero per universam naturam, quod in singulis quibusque rebus nihil arte humana satagente ordinatum miramur, alienare a secretissimo maiestatis arbitrio ullis nugis vanae opinionis audebimus. »[6]

Damit steht im Einklang, daß Augustinus unversehens die schöpferischen « Ideen » Gottes mit den *Gesetzen* identifizieren kann, die den Gang der Dinge regulieren oder nach denen die vernünftigen Geschöpfe

[4] Ml 42, 1097 ; cf. De Trin. 13, 5, 8 (ib. 1020).

[5] Cf. De Trin. 15, 26, 47 den vorausgeschickten Vorbehalt (ib. 1094).

[6] CSEL 63, 122 ; Ml 32, 979. Vgl. etwa mit De Trin. 3, 4, 9 (Ml 42, 873) ; cf. Solil. 1, 1, 4 (Ml 32, 871) über die « ewigen Gesetze », die Gott um der rechten Ordnung willen der Welt gegeben hat.

sich in eigener Bereitschaft zu richten hätten. Selbst innerhalb der *q. de ideis* treffen wir auf diese dem Denken unseres Kirchenvaters offenbar spontan sich aufdrängende Verschmelzung. Als Sitz der « Ideen » wird zwar näherhin die « divina intelligentia » oder « divina mens » angegeben [7]. Doch zur Begründung des Daseins ewiger Urbilder der Geschöpfe soll unter anderm die rhetorische Frage dienen, ob denn irgend ein Christ nicht bekenne, « universalem rerum incolumitatem, *ordinem*que ipsum quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrant, *summi Dei legibus contineri et gubernari ?* Quo constituto atque concesso quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse ? » [8]

Es gehört zum augustinischen Repertorium, von der « ars » des Weltenbaumeisters zu sprechen und dessen « Ideen » demgemäß mit den Urbildern zu vergleichen, die der Künstler zuerst in seinem Geiste konzipiert [9]. Die urbildlichen Ideen Gottes versteht aber der Kirchenvater, wie es auch einigermaßen schon in der Natur des Vergleiches liegt, durch das Wesen der souveränen eigentlichen Schöpferwürde erst recht postuliert wird, nicht bloß als Produkt eines Intellektes, er erblickt darin zugleich das Ergebnis eines bestimmten Wollens, oder doch wenigstens einer grundsätzlichen Willenseinstellung, die der « bonitas Dei » zufolge nur « bona » beabsichtigen kann. Daher kommt es, daß vielfach den göttlichen Ideen explicite oder implicite die Funktion von Normen übertragen erscheint, von denen die « abbildliche » geschöpfliche Wirklichkeit nicht abweichen dürfte.

Ein Beispiel bieten die Erklärungen *De lib. arb. 3, 15, 42 ff.:* « Deus conditor omnium naturarum etiam in earum vitiis laudandus est ; cum et hoc ab illo habeant quod naturae sunt, et in tantum vitiosae sint, in quantum ab eius qua factae sunt arte discedunt, et in tantum recte

[7] De div. qq. 83, q. 46, 2 : « Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur ... has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris ? ... in divina mente continentur » (Ml 40, 30). Dabei wäre aber vielleicht nicht unwichtig die Tatsache, daß selbst beim Menschen unter « mens » der Wille einbezogen erscheint, besonders deutlich in der trinitarischen Verwendung De Trin. 9 ff. (vgl. A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, 2. Aufl., Paris 1927, 1. Band, S. 21 - 104 ; M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl.Augustinus, Münster i. W. 1927, S. 310-313 ; E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris 1931 (3e mille), S. 54 ; S. 139-154 ; S. 282-292.

[8] Ebd.

[9] Siehe die Texte in : Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus, in *dieser* Zeitschrift 1 (1954) 353-393.

vituperentur, in quantum earum vituperator artem qua factae sunt videt, ut hoc in eis vituperet, quod ibi non videt. Et si ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis Sapientia Dei, vere summeque est, sicuti est, respice quo tendat quidquid ab illa discedit. Qui tamen defectus non esset vituperatione dignus, nisi esset voluntarius... In iis igitur rebus quae ideo deficiunt, quia non ultra esse acceperunt, ut suis temporibus omnia peragantur, nemo defectum recte vituperat ; quia nemo potest dicere 'Debuit permanere', *cum acceptas metas transire non posset.* In creaturis autem rationabilibus, quibus sive peccantibus sive non peccantibus universalis pulchritudo modis congruentissimis terminatur, aut nulla peccata sunt, quod absurdissimum est dicere, peccat enim saltem qui vel damnat quasi peccata quae nulla sunt [10], aut non sunt vituperanda peccata, quod nihilominus absurdum est... aut si cogit verissima ratio, sicuti cogit, ut et vituperentur peccata, et quidquid recte vituperatur ideo vituperetur quia non est ita ut esse debuit : quaere quid debeat natura peccatrix, et invenies recte factum ; quaere cui debeat, et invenies Deum. A quo enim accepit posse recte facere cum velit, ab eo accepit ut sit etiam misera si non fecerit et beata si fecerit. Quia enim nemo superat *leges* omnipotentis Creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. » [11]

Das Stichwort « leges omnipotentis Creatoris » erinnert unmittelbar an das, was Augustinus unter der sog. « lex aeterna » versteht. Dieses « ewige Gesetz » scheint er mehr oder minder mit den göttlichen « Ideen » zu identifizieren [12]. Einmal erhält es folgende Bestimmung : « *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans.* » [13] Eine genauere Analyse möchte vielleicht auf die Fassung folgende Distinktion aufbauen : die « lex aeterna » setzt den « ordo naturalis » (= die « Naturordnung » oder « natürliche Ordnung » in einem umfassenden Sinn von Weltordnung samt all ihren Komponenten) als fertig gegebene Größe voraus und fordert von den vernünf-

[10] Augustinus spricht auch von ganz unbewußten « peccata » : De lib. arb. 3, 18 f. (CSEL 74, 131 ff. ; Ml 32, 1295 ff.) ; ep. 47, 4 (CSEL 34, 134 ; Ml 33, 186) ; Ep. ad Rom. inch. expos., 16 ff. (Ml 35, 2099 ff.) ; usw. Sonst könnte obige Behauptung rabulistisch erscheinen.

[11] CSEL 74, 125 f. ; Ml 32, 1291 f.

[12] Vgl. A. Schubert SVD, Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Band 24, Heft 2), Münster i. W. 1924. Der Autor führt besonders den Nachweis direkter Abhängigkeit Augustins von Cicero im Denken über Ordnung, Gesetz, Gesetze.

[13] C. Faust. Man. 22, 27 ; cf. 22, 30 ; 22, 61 ; 22, 73 (CSEL 25 I, 621 ; 624 ; 656 ; 670 ; Ml 42, 418 ; 420 ; 438 ; 446).

tigen Geschöpfen freie Ausrichtung danach (iubens — vetans), hat also bereits den Sinn eines Sittengesetzes, wäre etwa soviel wie das « natürliche Sittengesetz » überhaupt. Die schöpferischen Ideen Gottes würden indes all dem bereits zugrundeliegen, indem sie zusammen Gottes Weltplan sind und sowohl schon den « ordo naturalis » wie die ihn einschärfende « lex aeterna » konstituieren. Wir glauben allerdings, daß Augustinus mit souveräner Unbekümmertheit über derartige logische « Haarspaltereien » hinweggeht, daß er je nach seiner augenblicklichen Gedankenrichtung, seinem Zweck, manchmal seinen Improvisationen ideae divinae — ordo naturalis — lex aeterna und noch andres mehr einfach austauscht. Er meint kaum etwas andres, wenn er z. B. eine « lex universitatis » (auch pluralisch : « universitatis leges ») einführt, deren Deutung alsdann lautet : « Est enim lex universitatis divina sapientia. » [14] Von ihr heißt es ferner, sie sei die « prima sapientia ... illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis », trinitarisch der Sohn, das Verbum [15]. Aus dem Reich der göttlichen Ideen wird das maßgebende Gesetz in die Schöpfung überschrieben, wie die *Solil. 1, 1, 3* es formulieren : « Deus, cuius regnum est totus mundus quem sensus ignorat. Deus, de cuius regno lex etiam in ista regna describitur. » Hier handelt es sich um jenen « mundus intelligibilis », den der Kirchenvater später nicht mehr « mundus » genannt wissen mochte, das « Reich » der « Ideen », von dem die Sinne keine Ahnung haben [16]. Ausgeführt wird der Gedanke wiederum *Solil. 1, 1, 4* : « Deus cuius legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur, frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur ; cuius legibus arbitrium animae liberum est, bonisque praemia et malis poenae, fixis per omnia necessitatibus distributae sunt ... » [17]

Augustinus nennt die « rationes » auch « *regulae* » [18]. Von der « lex aeterna » spricht er gewöhnlich in der Einzahl, von « rationes » und « re-

[14] De div. qq. 83, q. 79, 1 (Ml 40, 90).

[15] De vera rel. 30-36 (Ml 34, 147-152) ; De Trin. 6, 10, 11 (Ml 42, 931) kehren offensichtlich die gleichen Gedanken wieder, in fast gleichen Worten, aber nun in trinitarischem Zusammenhang. Die Konfrontierung dieser beiden Stellen läßt ersehen, wie schwer manchesmal in unsern Augustinusausgaben die Wahl fallen mag, ob z. B. « Sapientia » oder « sapientia » geschrieben werden soll.

[16] Ml 32, 870.

[17] Ib. 871.

[18] De lib. arb. 2, 10, 29 ; 12, 34 ; 19, 52 (Ml 32, 1256 ; 1259 ; 1268) ; De vera rel. 31 (Ml 34, 146) ; De Trin. 9, 6, 10 ; 14, 15, 21 (Ml 42, 966 ; 1052) ; cf. De Gen. c. Man. 1, 8, 13 (Ml 34, 179) ; De doctr. chr. 1, 8, 8 f. ; 2, 38, 56 (Ml 34, 22 f. ; 61).

gulae » hingegen gern pluralisch. Dürfte man daraus einen Schluß ziehen, würde naheliegen, daß die letzteren bereits Stellungnahme der Weisheit und des Willens Gottes für die verschiedenen Einzelwirklichkeiten sowie deren mannigfaltige Aspekte besagen.

Nach der augustinischen Gesamtkonzeption soll die Vielzahl und Differenziertheit der schöpferischen Ideen für Gott wie ein wesentliches Mittel sein, die rechte *Ordnung* zu sichern in dem Universum, das er ins Dasein rufen will. Die kapitale Rolle, welche dieser Begriff der Ordnung im Denken des Heiligen spielt, gilt auch, ja gilt zuerst für den ewigen Ideenkomplex, dessen Abbild die entstehende Welt der Kreaturen sein soll. Die « rationes » in Gott stellen selbst das tadellose und harmonische Ordnungsgefüge dar, auf das es dem Schöpfer ankommt [19]. Denn *die Ordnung ist von vorneherein Objekt der Liebe Gottes*. Das läßt *De ord. 1, 7, 18* sagen durch Licentius, der hier gerade erklären möchte, wieso die Übel nicht als Gottes Werk und Gegenstand sogar der Liebe Gottes erscheinen. Augustinus bemängelt (zugleich wohl eine Art Selbstentschuldigung) an der Antwort des Licentius schon bevor er sie bringt, eine gewisse Unbeholfenheit in der Ausdrucksweise, die jedoch die Richtigkeit des Inhaltes nicht antaste : « Non diligit Deus mala, inquit ; nec ob aliud, nisi quia ordinis non est ut Deus mala diligat. Et ordinem ideo multum diligit, quia per eum non diligit mala. At vero ipsa mala qui possunt non esse in ordine, cum Deus illa non diligat ? Nam iste ipse est malorum ordo, ut non diligantur a Deo. An parvus rerum ordo tibi videtur, ut et bona Deus diligat, et non diligat mala ? Ita nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit Deus, et ipsum tamen ordinem diligit : hoc ipsum enim diligit, diligere bona et non diligere mala ; quod est magni ordinis, et divinae dispositionis. Qui ordo atque dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur. » [20]

[19] Siehe etwa : De Gen. c. Man. 1, 8, 13 ; 1, 16, 26 (Ml 34, 179 ; 185 f.) ; De vera rel. 31, 58 (Ml 34, 148) ; De div. qq. 83, q. 59, 3 (Ml 40, 47) ; De lib. arb. 2, 10, 29 (CSEL 74, 65 ff. ; Ml 32, 1256 f.) ; De Gen. ad litt. 4, 32, 49 ; 4, 35, 56 ; 5, 15 ff. (CSEL 28 I, 129 f. ; 136 ; 158 ff. ; Ml 34, 316 f. ; 320 ; 332 ff.) ; De Trin. 9, 6, 10 ; 14, 15, 21 (Ml 42, 966 ; 1052).

[20] CSEL 63, 133 ; Ml 32, 986. Dieser Text verdeutlicht denkbar gut das Thema, das De ordine in Angriff nehmen wollte, vgl. Retr. 1, 3, 1 (CSEL 36, 19 ; Ml 32, 588). G. Bardy hat an dieser Stelle seiner Übersetzung der Retractationes keine glückliche Hand ; den Text « utrum omnia bona et mala divinae providentiae

In *De ord. 2, 4, 11 f.* verteidigt ein anderer Gesprächspartner, Trygetius, den gleichen Standpunkt. Er will zeigen, wie selbst die Taten des Toren die von Gott geplante Gesamtordnung nicht durchbrechen : « Namque omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis *illa ineffabili et sempiterna lege dispositis* nullo modo esse sinitur ubi esse non debet. ita fit, ut angusto animo ipsam solam quisque considerans veluti magna repercussus foeditate aversetur. si autem mentis oculos erigens atque diffundens, simul universa conlustret, *nihil non ordinatum* suisque semper veluti sedibus distinctum dispositumque reperiet. Quam magna, inquam, quam mira mihi per vos deus ille atque ipse, ut magis magisque credere adducor, rerum nescio quis occultus ordo respondet ! nam ea dicitis, quae nec quomodo dicantur non visa nec quomodo ea videatis intellego ; ita ea et vera et alta esse suspicor ... nonne in corporibus animantium quaedam membra, si sola adtendas, non possis adtendere ? tamen ea *naturae ordo* nec, quia necessaria sunt, deesse voluit, nec, quia indecora, eminere permisit. quae tamen deformia suos locos tenendo meliorem locum concessere melioribus ... » [21]

De ord. 2, 19, 51 bringt zwar eine Bemerkung, die sich scheinbar nicht reimen kann mit der Supposition, die « intelligible Welt » biete das genaue geistige Musterbild der geschaffenen, darunter auch der materiellen, sinnenfälligen Welt. Da lesen wir, in der sinnenfälligen besitze das Ganze bedeutend größere Vollkommenheit als je die Teile allein ; in der intelligiblen Welt aber jeder Teil, wie das Ganze, Schönheit und Vollkommenheit . « In hoc enim sensibili mundo vehementer considerandum est, quid sit tempus et locus, ut quod delectat in parte sive loci sive temporis, intellegatur tamen multo esse melius totum, cuius illa pars est, et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit, in illo vero mundo intellegibili quamlibet partem tamquam totum pulchram esse atque perfectam. » [22] Vielleicht stehen wir hier vor

ordo contineat ? » gibt er so wieder : « l'ordre renferme-t-il tous les biens et tous les maux de la Providence divine ? » (Œuvres de saint Augustin, 12. Band, Desclée, De Brouwer, Paris 1950, S. 285). Augustinus will aber fragen, « ob die Ordnung der göttlichen Vorsehung alles Gute und Schlechte in sich befaßt », wie es P. Keseling, Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus « Zwei Bücher von der Ordnung », Münster i. W., s. a. (1940), S. 205, übertragen hat. Der Sinn ist ein anderer als Bardy zu insinuieren scheint.

[21] CSEL 63, 154 f. ; Ml 32, 100. [22] Ebd. 183 ; 1019.

einer jener Unausgeglichenheiten, die man nun einmal bei Augustinus in Kauf zu nehmen hat, selbst ohne deren Gründe entdecken zu können. An Erklärungen lägen für unsern Fall nahe : entweder, daß mit dem « mundus intellegibilis » im fraglichen Satz nun einfach Gott selber gemeint ist, von dessen Schau durch die geläuterte Seele der größere Kontext spricht, und dann nur uneigentlich von « partes » die Rede wäre [23] ; oder aber, daß gesagt sein soll, auf dem Gebiet des Sinnenfälligen erscheine der einzelne Teil mangelhaft, verfehlt, soweit die kurzsichtige Sinneserkenntnis das Urteil diktiere, während die Perspektive sich aufhelle, sobald der Geist den Überblick ermögliche [24]. Eine weitere, vielleicht noch vorzuziehende Supposition könnte die gerühmte Schönheit und Vollkommenheit des Intellegiblen überhaupt aus der ihm eigenen Ewigkeit und Unwandelbarkeit abgeleitet sehen, nach der dem Lehrer von Hippo beliebten Gleichung : aeternum et incommutabile – verior – melior [25].

Später hat Augustinus die dargelegte Grundauffassung der göttlichen Ideen, die darin nicht allein Produkte (sit venia verbo) des Intellektes, sondern ebensosehr der Willenseinstellung des Schöpfers, insofern Fundamente der Weltordnung sieht, durchaus nicht aufgegeben. Die vergleichende Analyse einiger Erörterungen seines « Gottesstaates » möge das aufzeigen. Bei Behandlung der Frage, warum das Römische Reich solange der besondre Günstling des Glückes gewesen sei, polemisieren die ersten Bücher des großen Werkes mit zäher Beharrlichkeit gegen die Anwälte des Zufalls wie gegen die des Schicksals. Der Bischof von Hippo hält daran fest, daß Gott alles nach einer von ihm stammenden Ordnung verteilt, durch die er Dinge und Zeitenlauf beherrscht. Bezeichnend ist z. B. diese Erklärung in *De civ. Dei 4, 33 :* « Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, non fortuna, sed *pro rerum ordine ac temporum* occulto nobis, notissimo sibi ; cui tamen ordini temporum non subditus servit, sed eum ipse tamquam

[23] Vgl. etwa, was alles die Soliloquia von Gott und wie sie es von ihm aussagen. Zudem ist nicht ausgeschlossen, daß der Kirchenlehrer damals den « mundus intellegibilis » doch noch realer und selbständiger, treuer platonisch-plotinisch faßte als Retractationes 1, 3, 2 ihn interpretiert. Vgl. etwa ep. 3, 1 über « den Menschen », « den Kreis », « das Viereck » (CSEL 34, 5 ; Ml 33, 64).

[24] Im Sinn von Solil. 1, 2 (Ml 32, 872 f.) ; De ord. 1, 1, 2 f. (CSEL 63, 122 f. Ml 32, 979) ; De lib. arb. 3, 15 (CSEL 74, 125 ff. ; Ml 32, 1291 ff.) ; De Gen. c. Man. 1, 25 f. (Ml 34, 185) ; Conf. 7, 12 ff. ; 13, 28 (Ed. Skutella, S. 142 f. ; S. 364) und vieler anderer Stellen.

[25] De ord. 2, 2, 6 (CSEL 63, 149 ; Ml 32, 996) ; De lib. arb. 2, 10 ; 3, 7, 20 ff. (CSEL 74, 65 f. ; 106 ff. ; Ml 32, 1256 ; 1280 ff.).

dominus regit moderatorque disponit. »[26] *De civ. Dei 5, 1* sagt uns, was man unter « fortuita » und was man unter « fatalia » zu verstehen pflege : « Causa (ergo) magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis secundum eorum sententiam sive opinionem, qui ea dicunt esse *fortuita, quae vel nullas causas habent vel non ex aliquo ordine venientes*, et ea *fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem eiusdem ordinis necessitate contingunt*. Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia *ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat*, sententiam teneat, linguam corrigat... »[27] *De civ. Dei 5, 8* erscheint diese benigna interpretatio wieder : « Qui vero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur vel nascitur vel inchoatur, sed omnium conexionem seriemque, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant, non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est, *quando quidem ipsum causarum ordinem et quandam conexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum relinquere ; a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates. Ipsam itaque praecipue Dei summi voluntatem, cuius potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum sic probatur.* »[28]

Anschließend richtet unser Kirchenvater seine Kritik gegen Cicero, der im Interesse der menschlichen Willensfreiheit das Vorherwissen leugne. An Gottes Vorherwissen kann auf keinen Fall gerüttelt werden, erwidert mit wirkungsvoll gesteigerter Entrüstung Augustinus. Auch hier hält er daran fest, daß es einen « omnium certus ordo causarum » gibt, den Gottes Vorwissen überschaut. Er erklärt : « Ordinem autem causarum, *ubi voluntas Dei plurimum potest*, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus ... Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe *nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur*, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt ; atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit. »[29] Der Fortgang dieser Auseinandersetzung mit Cicero bleibt für unsere Frage aufschlußreich. Letzt-

[26] CC 47, 126 ; Ml 41, 139.
[27] CC 47, 128 ; Ml 41, 141.
[28] CC 47, 135 ; Ml 41, 148.
[29] CC 47, 138 ; Ml 41, 150 f.

lich wird hier die Bestreitung des Vorherwissens Gottes stets durch Rückgriff auf den Willen des Schöpfers abgewehrt : Gottes « voluntas » und « potestas », so heißt es, beherrschen den « ordo omnium causarum », einschließlich der freien geschaffenen Willen. Wenn Cicero zwischen zufälligen, natürlichen und willentlichen Ursachen unterscheidet, erwidert ihm Augustinus : « Sufficit, quia omne, quod fit, non nisi causa praecedente fieri confitetur. Nos enim eas causas, quae dicuntur fortuitae ... non esse dicimus nullas, sed latentes, easque tribuimus vel Dei veri vel quorumlibet spirituum voluntati, ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae. Iam vero causae voluntariae aut Dei sunt aut angelorum aut hominum aut quorumque animalium, si tamen voluntates appellandae sunt animarum rationis expertium motus illi, quibus aliqua faciunt secundum naturam suam, cum quid vel adpetunt vel evitant. Angelorum autem voluntates dico seu bonorum ... seu malorum ... sic et hominum, et bonorum scilicet et malorum. Ac per hoc colligitur non esse causas efficientes omnium quae fiunt nisi voluntarias ... » Alle überragt Gottes Wille · « In eius voluntate summa potestas est, quae creatorum spirituum bonas voluntates adiuvat, malas iudicat, omnes ordinat et quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit. Sicut enim naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Malae quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est [30]. Corpora ... omnia *maxime Dei voluntati subdita sunt, cui etiam voluntates omnes subiciuntur*, quia non habent potestatem nisi quam ille concedit ... Quo modo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit, ut nihil sit in nostra voluntate, *cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates? ... voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit;* et ideo quidquid valent, certissime valent, et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt, quia valituras atque facturas ille praescivit, cuius praescientia falli non potest ... » [31]

Aus diesen Texten geht zur Genüge hervor, daß Augustinus die Ursachenordnung, die nach seiner Überzeugung lückenlos alle Ursachen umfaßt und unabänderlich feststeht, vom *Wollen* Gottes ableitet, welches Wollen in der hiesigen Darstellung sogar gedankliche Vorbedingung der Präszienz zu sein scheint.

[30] Das beleuchtet den Sinn der oben Kap. 8 angebrachten Unterscheidung. Damit wäre noch zu vergleichen die Erörterung De civ. Dei 12, 6 (CC 48, 360 f. ; Ml 41, 353 ff.).

[31] De civ. Dei 5, 9 (CC 47, 139 f. ; Ml 41, 151 f.)

Aber nun wäre eine Auskunft über das Verhältnis zwischen den gemeinten « Ursachen » und den göttlichen « Ideen » fällig, denn darüber haben die bisher gebotenen Zitate aus dem « Gottesstaat » nichts verraten. *De civ. Dei 9, 22* kann wohl die erwünschte Abhilfe bringen. Dort stellt der Kirchenvater die Wissensmöglichkeiten, zumal auch die Quellen eventueller Voraussicht der guten Engel denen der bösen Geister gegenüber. Die guten Engel in der seligen Gottesschau kennen sogar Dinge und Ereignisse der zeitlichen Körperwelt jedenfalls besser : « Ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista noverunt, quia *eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt*, per quod factus est mundus ; *quibus causis quaedam probantur, quaedam reprobantur, cuncta ordinantur*. Daemones autem non *aeternas temporum causas et quodam modo cardinales in Dei sapientia* contemplantur, sed quorundam signorum nobis occultorum maiore experientia multo plura quam homines futura prospiciunt ; dispositiones quoque suas aliquando praenuntiant. Denique saepe isti, numquam illi omnino falluntur. Aliud est enim temporalibus temporalia et mutabilibus mutabilia coniectare eisque temporalem et mutabilem modum suae voluntatis et facultatis inserere, quod daemonibus certa ratione permissum est ; aliud autem *in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in eius sapientia vivunt, mutationes temporum praevidere Deique voluntatem, quae tam certissima quam potentissima est omnium, spiritus eius participatione cognoscere ;* quod sanctis angelis recta discretione donatum est. » [32] Der Heilige will hier nicht etwa bloß sagen, wer im Verbum die schöpferischen « Ideen » schaue, schaue in ihnen oder durch deren Vermittlung auch die gesamte Ursachenkette. Die Stelle spricht im Sinn einfacher Identität jener « Ideen » oder « rationes » mit den gemeinten « causae ». Das zeigen die näheren Bestimmungen : principales (von « principium » in der Bedeutung von Anfang, Grundlage) ; aeternae ; cardinales. Dann die Angabe des Sitzes dieser causae bzw. dieser « ewigen und unwandelbaren Gesetze » : in Verbo Dei, in eius sapientia ; das Verbum, die Weisheit Gottes ist nach augustinischer Lesart und Exegese von Joh. 1, 3 (« Quod factum est, in ipso vita erat ») Sitz der schöpferischen Ideen Gottes, die darin « leben » (vivunt). Vermutlich intendiert der Schluß unseres Zitates mit « spiritus eius participatione » die dritte Person der Trinität und soll, wie die Bücher De Trinitate, Gottes « voluntas » ihr zueignen. Auf die Appropriation des göttlichen Willens an den Heiligen Geist kommen wir noch zurück. Vorerst suchen

[32] CC 47, 269 ; Ml 41, 274 f.

wir, ob die Deutung der « principales causae » auf die göttlichen Ideen sich durch andre Stellen bestätige.

Dem eben behandelten Text nächstverwandt ist das, was *De civ. Dei 11, 29* von den Kenntnissen der guten Engel zu sagen weiß. Daraus sei zitiert bloß, was für unsre Vergleichung den Ausschlag gibt : « Angeli sancti non per verba sonantia Deum discunt, sed per ipsam praesentiam inmutabilis veritatis, hoc est Verbum eius unigenitum ... Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est *in sapientia Dei, tamquam in arte, qua facta est*, quam in ea ipsa sciunt ... Multum enim differt, utrum *in ea ratione* cognoscatur aliquid, *secundum quam factum est*, an in se ipso ... Omnia haec aliter *in Verbo Dei cognoscuntur ab angelis, ubi habent causas rationesque suas*, id est secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis ; illa clariore, hac obscuriore cognitione, velut artis atque operum. » [33] Augustinus befragen, warum er da die « causae » den « rationes » vorausschicke und nicht umgekehrt, hieße wohl ihn mit unangebrachter Spitzfindigkeit lesen ; am ehesten meint er mit beiden Worten einfach dasselbe, ohne auf Reihenfolge zu achten. Er kann seinerseits sehr spitzfindig sein, aber wo ihm daran gelegen ist.

Vom gleichen Gegenstand scheinen bereits ein paar Sätze aus *De civ. Dei 8, 3* zu sprechen, innerhalb eines Referats über die Lehre des Sokrates. Dieser Weise habe die Irrwege früherer Philosophen verlassen, um der Ethik den Vorrang zu geben : « Quando quidem ab eis *causas rerum videbat inquiri, quas primas atque summas non nisi in unius ac summi Dei voluntate esse credebat ;* unde non eas putabat nisi mundata mente posse conprehendi ; et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat instandum, ut deprimentibus libidinibus exoneratus animus naturali vigore in aeterna se adtolleret *naturamque incorporei et incommutabilis luminis, ubi causae omnium factarum naturarum stabiliter vivunt, intellegentiae* puritate conspiceret. » [34]

Es sind vermutlich desgleichen die ewigen « rationes », die Augustinus *De civ. Dei 12*, 26 mit den der göttlichen « species » bzw. « potentia » innewohnenden « efficientes causae » meint, auf die er eigentliche Erschaffung ausschließlich zurückführt. « Cum enim alia sit species, quae adhibetur extrinsecus cuicumque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices ... alia vero, quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque

[33] CC 48, 349 ; Ml 41, 343. Vgl. De Gen. ad litt. 9, 14, 24 f. (CSEL 28 I, 285 f.; Ml 34, 402 f.) und De civ. Dei 16, 6 (CC 48, 506 f. ; Ml 41, 484).

[34] CC 47, 218 f. ; Ml 41, 227.

intellegentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit : supra dicta illa species artificibus quibusque tribuatur ; *haec auten altera non nisi uni artifici, creatori et conditori Deo, qui mundum* ipsum et *angelos sine ullo mundo et sine ullis angelis fecit. Qua enim vi divina et, ut ita dicam, effectiva, quae fieri nescit, sed facere, accepit speciem, cum mundus fieret, rutunditas caeli et rutunditas solis : eadem vi divina et effectiva, quae fieri nescit, sed facere, accepit speciem rutunditas oculi et rutunditas pomi et ceterae figurae naturales, quas videmus in rebus quibusque nascentibus non extrinsecus adhiberi, sed intima Creatoris potentia, qui dixit : 'Caelum et terram ego impleo', et cuius sapientia est, quae 'adtingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter'.* » [35] Bezeichnend ist der Vergleich, der alsdann in diesem Zusammenhang auftaucht, insofern er gerade die Willensmomente hervorhebt : « ... ipsas omnino naturas, quae sic vel sic in suo genere afficiantur, non facit nisi summus Deus, cuius occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est. Quapropter si in illa specie, quam forinsecus corporalibus opifices rebus inponunt, urbem Romam et urbem Alexandriam non fabros et architectos, sed reges, quorum voluntate consilio imperio fabricatae sunt, illam Romulum, illam Alexandrum habuisse dicimus conditores : quanto potius non nisi Deum debemus conditorem dicere naturarum, qui neque ex ea materia facit aliquid, quam ipse non fecerit, nec operarios habet, nisi quos ipse creaverit ; et si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut ante quam fierent, non fuerunt. Sed ante dico aeternitate, non tempore ... » [36]

Die besprochene Deutung der Schöpferideen als « causae » und ihre Ableitung aus dem Willen Gottes sind nicht etwa Sondergut des « Gottesstaates ». Im gleichen Sinn redet beispielsweise schon *De Gen. ad litt. 4, 32, 49* : « Mens itaque humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit et deinde *quaerit eorum causas*, si quo modo possit ad eas pervenire, *principaliter atque incommutabiliter manentes in verbo dei*, ac sic

[35] CC 48, 382 ; Ml 41, 374.

[36] CC 48, 383 ; Ml 41, 375. Eine Bestätigung des Gesagten böte die Ausdrucksweise De civ. Dei 12, 20 bei Erklärung des Terminus « saecula saeculorum » : « an ita dicantur 'saecula saeculorum', ut intellegantur saecula in sapientia Dei inconcussa stabilitate manentia istorum, quae cum tempore transeunt, tamquam efficientia saeculorum, definire non audeo. »

invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere quod quanta tarditate et difficultate agat ... quis ignorat ? mens vero angelica pura caritate inhaerens verbo dei, posteaquam illo ordine creata est, ut praecederet cetera, *prius ea vidit in verbo dei facienda*, quam facta sunt ... » [37]

Aus den zitierten Texten selbst geht hervor, daß es einen nur relativen Wert hat, wenn die Übersetzungen « causae » an einer der hier angeführten Stellen mit « Ursachen », an einer andern aber mit « Urgründen », « Seinsgründen » usw. wiedergegeben. Augustinus arbeitet nicht mit solchen Nüancen, weil die göttlichen « Ideen » oder « rationes » ihm immer und überall sowohl dieses wie jenes und das alles zusammen sind : in einem urbildliche und wirkende Ursachen, Willensratschlüsse Gottes dazu, sowohl Seinsgründe wie Erklärungsgründe für alles und jedes [38].

B. Die « rationes » im Verbum und der Wille Gottes

Die Schöpferideen wie die direkte Schöpfertätigkeit eignet Augustinus immer dem trinitarischen Verbum zu [39]. Das stammt nicht etwa allein aus spekulativer Zurechtlegung im Anschluß an vorhandene philosophische Schulen, an deren Begriffswelt und Konzeptionen, es beruht mindestens ebensosehr auf Treue zum biblischen Wort, in etwa auch zu einer bereits geltenden traditionellen Exegese des Bibelwortes. Einige Schrifttexte erscheinen nahezu regelmäßig, als Zitat oder in freier Abwandlung, sobald das besprochene Thema sie in Erinnerung rufen mag. Den Primat an Häufigkeit der Erwähnung haben wohl *Sätze des Johannesprologs*, die der Heilige nach dem Zeugnis der Conf. 7, 9 mit Gedanken

[37] CSEL 28 I, 130 ; Ml 34, 316 f. Vermutlich liegt auch den Worten In Ioa. ev. tr. 104, 1 (Ml 35, 1902) die Verschmelzung zugrunde, die uns interessiert ; ebenso De Trin. 3, 8 f. ; 4, 7, 22 f. (Ml 42, 876 ff. ; 903). Es waren mithin wirklich die göttlichen Ideen, die in *Conf. 1, 6* sowohl « rerum omnium causae » wie « origines » wie « rationes » genannt wurden (ed. Skutella, S. 6 f.).

[38] Diesbezüglich müssen wir die saubere Unterscheidung zwischen Urbild und Wirkursache insofern retraktieren, als wir sie in : Die Eigenart ... (*diese* Zeitschrift 1 [1954] 353 ff., z. B. S. 380 für De Trin. 4, 17, 22 f.) Augustinus selbst zuschieben wollten.

[39] Sermo Wilmart 11, 11 (Morin II, 702) z. B. kann zeigen, daß Augustinus die tatsächliche Erschaffung, nicht bloß die « virtus » dazu, dem Verbum appropriiert. Das stimmt ganz überein mit den Darlegungen auf Grund des Johannesprologs in In Ioa. ev. tr. 1 passim ; tr. 15, 6 ; tr. 18, 5 ff. ; tr. 19, 1 ff. ; tr. 20, 9 ff. ; tr. 21, 1 ff. (Ml 35, 1379 ff. ; 1512 ; 1538 ff. ; 1543 ff. ; 1561 ff. ; 1564 ff.) ; C. serm. Arian. 2, 3 f. (Ml 42, 685). Der Sache nach kann die Lehre von den trinitarischen Appropriationen wohl mit Recht unsern Kirchenvater anrufen. Cf. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster i. W. 1927, S. 151-160.

der « Platoniker » zusammenbrachte. Dort las er, daß alles durch das Wort geworden sei, und das hatten sogar die kirchlichen Glaubensbekenntnisse schon als eigenen Artikel aufgenommen. Dort las er mit einer herrschenden Variante der Wortverbindung auch noch, daß alles Geschaffene im Wort Leben war : « Quod factum est, in ipso vita erat. » Es diente ihm für sein Postulat der ungeschaffenen urbildlichen Ideen. Ferner wiederholt Augustinus mit Vorliebe die Stelle *1 Kor. 1, 21*, wo Christus « Gottes Kraft und Gottes Weisheit » genannt wird. Gleich häufig kehrt *Sap. 8, 1* wieder, über die Weisheit, die « attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter » ; sie läßt sich ohnehin gut mit « Kraft und Weisheit » kombinieren. Nicht selten sind es noch *Eph. 1, 11* und *Ps. 32, 11*, Worte über Gottes « Vorhaben » und « Ratschluß », die den Kirchenvater in unsern Fragen inspirieren. Diese Schriftworte sprechen von Attributen, die ebensosehr oder noch eher auf willentliche Momente als auf intellektuelle hinweisen konnten, « Gottes Kraft (δύναμις) » « fortiter », « disponit ... suaviter », « consilium ». So wundert es uns nicht, wenn der Heilige unter dem Einfluß der erwähnten biblischen Leitsätze, die er mehr denn einmal im eigenen Gedankengang miteinander verkoppelt, von der schöpferischen Rolle der zweiten trinitarischen Person das Willenselement nicht ausschließt, nachdem er auf Grund gängiger Philosophie in Verbindung mit Joh. 1, 3 f. die « Ideen » des Weltplanes im Verbum (Logos) « lokalisiert » sah.

1. Im Einklang mit der Schilderung in Gen. 1, mit Ps. 33 (32), 6. 9, Ps. 148, 5, Sir. 42, 15, Sap. 9, 1 führt unser Autor die Entstehung der Dinge auf bloßes *Befehls*wort Gottes zurück. Der Johannesprolog veranlaßt ihn alsdann, diesen befehlenden Schöpferspruch mit der zweiten trinitarischen Person, dem *Verbum*, zu identifizieren [40]. Wenn er nun die Frage berührt, worin der doch sicher reingeistige und ewige Befehl des Schöpfers näherhin bestehe, verlegt er ihn letztlich einfach in die « rationes » selbst. So schreibt er *De Gen. ad litt. 1, 9 f.* : « ... multum est ac difficillimum capere, quomodo dicatur deo non temporaliter iubente neque id temporaliter audiente creatura, quae contemplatione veritatis omnia tempora excedit, sed intellectualiter sibimet inpressas ab incom-

[40] De Gen. ad litt. imp. lib. 3, 10 ; 5, 22 (CSEL 28 I, 464 ; 472 f. ; Ml 34, 223 . 228) ; En. 1 in ps. 32, 6. 9 (Ml 36, 275) ; en. in ps. 148, 7 (Ml 37, 1941) ; C. Faust, Man. 2, 5 (CSEL 25 I, 260 ; Ml 42, 213) ; De nat. bon. 26 (CSEL 25 II, 868 ; Ml 42; 559 f.) ; De cat. rud. 17, 28 (Ml 40, 331) ; De Gen. ad litt. 1, 2 f. ; 1, 9, 17 ; 2, 6, 12 ; 2, 12, 22 (CSEL 28 I, 6 f. ; 13 ; 40 ; 186 ; Ml 34, 248 f. ; 252 ; 268 ; 348) ; In Ioa. ev. tr. 21, 4 (Ml 35, 1566) ; serm. 125, 4 (Ml 38, 692) ; C. serm. Ar. 3, 4 ; 13, 9 (Ml 42, 685 ; 692) ; serm. 140, 6 (Ml 38, 775).

mutabili dei sapientia rationes, tamquam intellegibiles locutiones, in ea, quae infra sunt, transmittente fieri temporales motus in rebus temporalibus vel formandis vel administrandis ... peradmirabile est, cum deus nullo spatio syllabarum *aeterna verbi sui ratione* dixerit : 'fiat lux', cur tanta mora facta sit lux ... huc accedit, quia *verbo sibi coaeterno, id est, incommutabilis sapientiae internis aeternisque rationibus*, non corporali vocis sono ... » [41] Den gleichen Gedanken finden wir noch in *De civ. Dei 16, 6 :* « Nec sic loquitur angelis Deus, quo modo nos in vicem nobis vel Deo vel angelis vel ipsi angeli nobis sive per illos Deus nobis, sed ineffabili suo modo ; nobis autem hic indicatur nostro modo. *Dei quippe sublimior ante suum factum locutio ipsius sui facti est inmutabilis ratio, quae non habet sonum strepentem atque transeuntem, sed vim sempiterne manentem et temporaliter operantem.* Hac loquitur angelis sanctis, nobis autem aliter longe positis. Quando autem etiam nos aliquid talis locutionis interioribus auribus capimus, angelis propinquamus. » [42] Daraus ergibt sich, daß für Augustinus die im Verbum enthaltenen « rationes », denen bei seiner gedanklichen Verarbeitung des Schöpfungswerkes eminente Bedeutung zukommt, ohne weiteres auch schon ewige kreative *Beschlüsse* sind, nicht minder Sache des Willens als des Intellektes Gottes.

Von der gleichen Auffassung zeugen offenbar die Wendungen, nach denen die göttlichen « rationes » alles im Einzelnen festlegen und anzeigen, was « sein mußte », was « zu verwirklichen war », was « geschaffen werden sollte », mithin das, was Gottes *Belieben* zu schaffen beschlossen hatte. So etwa *De Gen. ad litt. 2, 6, 12 ff. :* « Scriptura priusquam insinuet unamquamque creaturam, ex ordine quo conditam dicit, respicit ad Dei Verbum, prius ponens 'Et dixit Deus : Fiat' illud. *Non enim invenit ullam causam rei creandae, quam in Verbo Dei non invenit creari debuisse* ... per singula respicit uniuscuisque generis aeternam rationem in Verbo Dei ; nec illa repetita, ille tamen repetit ‚Et dixit Deus' ... 'Dixit Deus : Fiat' : id est, *in Verbo Dei erat ut fieret* ... Cum ergo audimus 'Et dixit Deus : Fiat', intelligimus quod *in Verbo Dei erat ut fieret.* Cum vero audimus. 'Et sic est factum', intelligimus factam creaturam non excessisse *praescriptos in Verbo Dei terminos generis sui.* Cum vero audimus ‚Et vidit Deus quia bonum est', intelligimus in benignitate Spiritus eius non quasi cognitum postea quam factum est placuisse, sed potius in ea bonitate placuisse ut maneret, ubi *placebat ut fieret.* » [43]

[41] CSEL 28 I, 13 ff. ; Ml 34, 252 f.
[42] CC 48, 507 ; Ml 41, 484.
[43] CSEL 28 I, 41 f. ; Ml 34, 268 ; vgl. De civ. Dei 12, 5 (CC 48, 359 ; Ml 41, 352 f.).

Wie wenig es unserem Autor darauf ankommt, das durch die Ideen in Gott vorhandene ewige Vorherwissen etwa nur aus dem göttlichen Intellekt herzuleiten und das göttliche Wollen davon auszuschließen, kann *De Gen. ad litt. 6, 15 bis 18* uns bestätigen. Dort wird gefragt, wie Adam nun konkret wohl entstanden sei, ob durch jene « primae rerum causae », die Gott der Welt einsenkte (= rationes seminales) oder auf andre Weise. Die Antwort betont, daß alles letztlich so eintritt, wie Gottes Wille verfügt hat und vorausweiß. Wider Erwarten fällt in diesem ganzen Passus kein Wort von innergöttlichen ewigen « rationes » oder « ideae ». Dafür ist die Rede von eventuellen « causae » künftiger Dinge, die der Schöpfer den zuerst geschaffenen Wesen nicht eingesät, sondern verwahrt hätte « in seinem eigenen Willen und Vorwissen ». Es ist erstaunlich, daß an dieser Stelle hauptsächlich von der Aufgehobenheit in Gottes Willen, weniger in seinem Wissen gesprochen wird, obschon sich die gemeinten « causae » der Sache nach sicher mit den für Augustinus so wichtigen göttlichen « rationes » oder « ideae » decken. Der Abschnitt scheint uns für die Verflechtung von ewigem Wollen und Vorwissen in Augustins Gotteslehre so aufschlußreich, daß wir dem Leser Bezeichnendes daraus doch unterbreiten möchten : « Si ergo in illis primis rerum causis, quas mundo primitus Creator inseruit, non tantum posuit quod de limo formaturus erat hominem, sed etiam quemadmodum formaturus ... procul dubio sic fecit, ut illic praefixerat ; neque enim contra dispositionem suam faceret ; si autem vim tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret quoquo modo fieret, ut et sic et sic posset, id est, ut id quoque ibi esset, quia et sic et sic posset, unum autem ipsum modum quo erat facturus *in sua voluntate servavit*, non mundi constitutioni contexuit : manifestum est etiam sic non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum ; quia ibi etiam sic fieri posse, quamvis non ibi erat ita fieri necesse esse . hoc enim non erat in conditione creaturae, sed *in placito Creatoris, cuius voluntas rerum necessitas est* ... nec in natura esset, *nisi in Dei voluntate prius fuisset*, qui condidit omnia ... *Hoc enim necessario futurum est quod ille vult, et ea vere futura sunt, quae ille praescivit.* Nam multa secundum inferiores causas futura sunt ; *sed si ita sunt et in praescientia Dei, vere futura sunt : si autem ibi aliter sunt, ita potius futura sunt, sicut ibi sunt, ubi qui praescit, falli non potest* ... secundum quasdam futurorum causas moriturus erat Ezechias, cui Deus addidit quindecim annos ad vitam ; *id utique faciens quod ante constitutionem mundi se facturum esse praesciebat et in sua voluntate servabat.* Non ergo id fecit quod futurum non erat :

hoc enim magis erat futurum, quod se facturum esse praesciebat ... Secundum aliquas igitur causas inferiores iam vitam finierat : *secundum illas autem quae sunt in voluntate et praescientia Dei, qui ex aeternitate noverat quid illo tempore facturus erat* (*et hoc vere futurum erat*), *tunc erat finiturus vitam quando finivit vitam.* Quia etsi oranti concessum est, etiam sic eum oraturum ut tali orationi concedi oporteret, ille utique praesciebat, cuius praescientia falli non poterat : et ideo quod praesciebat, necessario futurum erat. Quapropter, si omnium futurorum causae mundo sunt insitae, cum ille factus est dies, quando Deus creavit omnia simul, non aliter Adam factus est ... quam erat in illis causis ... Ibi enim erat non solum ut ita fieri posset, verum etiam ut ita eum fieri necesse esset. *Tam enim non fecit Deus contra causam, quam sine dubio volens praestituit, quam contra voluntatem suam non facit. Si autem non omnes causas in creatura primitus condita praefixit, sed aliquas in sua voluntate servavit, non sunt quidem illae quas in sua voluntate servavit, ex istarum quas creavit necessitate pendentes ; non tamen possunt esse contrariae quas in sua voluntate servavit, illis quas sua voluntate instituit, quia Dei voluntas non potest esse sibi* contraria. » [44] Leichter und selbstverständlicher könnte man Wollen und Vorwissen nicht ineinanderspielen lassen, als es Augustinus da tut. Das scheint hier zudem nicht aus kurzangebundener Unbekümmertheit zu geschehen, wohl eher aus Überzeugung, daß die beiden Faktoren in Gott unzertrennlich zusammengehören. Daß von « rationes », « ideae » in diesem Abschnitt nicht namentlich die Rede ist, mag rein zufällig sein ; es handelt sich sowohl im Fall des Adamsleibes und seiner Entstehung wie bei Ezechias um Ereignisse, die der Kirchenvater mehr oder minder zu den eigentlichen Wundern rechnet : das ist vielleicht der Grund, warum die Macht des *Willens* Gottes hier sein Denken fast ganz absorbiert. Ferner hat er vielleicht hier die Schwierigkeit empfunden, daß die « ideae » selbst mit Unbestimmtheit versehen würden, nicht bloß die « rationes seminales » des Adamsleibes. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die « causae », die Gott « in seinem Willen verwahrt hat » nichts andres sein können als die ewigen « ideae », « rationes », die Adam und Ezechias betrafen. Augustinus streicht ja nicht etwa die ewigen Ideen, wenn er « rationes seminales » einführt [45].

Der Heilige geht vom Gottesbegriff aus konsequent weiter, kann

[44] CSEL 28 I, 190 ff. ; Ml 34, 350 f. Vgl. die Ähnlichkeit des Gedankenganges in C. Faust. Man. 26, 3 ff. (CSEL 25 I, 730 ff. ; Ml 42, 481 ff.).

[45] Von den gleichen beiden Arten « causae » spricht De Gen. ad litt. 9, 17 f. (CSEL 28 I, 290 ff. ; Ml 34, 405 ff.).

sich zudem auf die obenerwähnten Bibelstellen 1 Kor. 1, 24 und Sap. 8, 1 berufen, wenn er nicht bloß Gottes Vorwissen und Wollen, sondern schlußendlich Gottes Wirken nach außen überhaupt in die ewigen « rationes » als solche verlegt und es damit ohne weiteres schon gegeben sieht, also die schöpferische sowohl wie die erhaltende und regierende Tätigkeit auf das Vorhandensein dieser « rationes » im Verbum reduziert. Bereits *Conf. 11, 5 ff.* zeugen von dieser Gesamtschau : « Te laudant haec omnia creatorem omnium. sed tu quomodo facis ea ? quomodo fecisti, deus, caelum et terram ? ... dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea. Sed quomodo dixisti ? numquid illo modo, quo facta est vox de nube ... haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. at illa conparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit : 'aliud est longe ...' Vocas itaque nos ad intellegendum verbum, deum apud te deum, quod sempiterne dicitur et eo sempiterne dicuntur omnia ... simul ac sempiterne omnia ... et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterne dicis omnia, quae dicis, et fit quidquid dicis ut fiat ; *nec aliter quam dicendo facis*, nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia *quae dicendo facis.* » [46]

Dasselbe besagt *De Gen. ad litt. 1, 18 :* « Ante omnia memineri-mus ... non temporalibus quasi animi sui aut corporis motibus operari deum, sicut operatur homo vel angelus, sed aeternis atque incommutabilibus et stabilibus rationibus coaeterni sibi verbi sui et quodam, ut ita dixerim, fotu pariter coaeterni sancti spiritus sui ... » [47] Im Rahmen dieser Gesamtdeutung ist bei Augustinus (wie schon bei früheren Vätern) die biblische Rede von « *Gottes Hand* » (bzw. « *Arm* ») passendes Symbol der wirkenden Macht Gottes und daher eben des göttlichen Verbum oder Christi [48].

Ein Wort, das eindeutig die schöpferisch-wirkursächliche Kraft in die « rationes » selbst verlegt, wäre noch zur Zeit der pelagianischen Kämpfe *De gr. Chr. et de pecc. or. 35, 40 :* « Illa Dei verba : 'Crescite et multiplicamini', non est damnandorum praedictio peccatorum, sed fecundatarum benedictio nuptiarum. *His enim Deus ineffabilibus suis*

[46] Ed. Skutella, S. 268 ff.

[47] CSEL 28 I, 26 ; Ml 34, 260.

[48] Vgl. De div. qq. 83, q. 52 (Ml 40, 34) ; en. in ps. 97 (um 393/394), 1 (Ml 37, 1313) ; en. in ps. 101, serm. 2, 12 (ib. 1313) ; en. in ps. 108, 29 (ib. 1444) ; De Gen. ad litt. 6, 12, 20. 22 (CSEL 28 I, 185 f. ; Ml 34, 347 f.); serm. 291, 2 (Ml 38, 1317) ; serm. 53, 7 (ib. 367) ; De civ. Dei 12, 24 (CC 48, 381 ; Ml 41, 373) ; In Ioa. ev. tr. 48, 7 ; 53, 2 f. (Ml 35, 1744 ; 1775) ; C. serm. Ar. 12 (Ml 42, 692).

verbis, id est divinis rationibus in suae sapientiae per quam facta sunt omnia veritate viventibus vim seminis indidit hominibus ... »[49]

2. Eine weitere Gruppe von Texten eignet sich zum Aufweis des Willenselementes, das die « rationes » im göttlichen Verbum und dadurch Gottes Vorwissen mitbestimmt. Es sind Stellen, die vom « *consilium* » Gottes sprechen, wobei der Zusammenhang evident macht, daß dieses von Augustinus wie von andern Autoren in vielfach verschiedenem Sinn verwendete Wort an den Stellen die Bedeutung von : *Vorhaben, Absicht,* oder *Ratschluß, Beschluß, Verfügung* hat, und daß dieses « consilium » sich in den « rationes » des ewigen Verbums verkörpert, eigentlich darin enthalten ist oder damit zusammenfällt. Das gleiche gilt vom Vorkommen der Worte « *disponere* », « *dispositio* » in ähnlicher Bedeutung : *Planen, Beschließen, Bestimmen, Verfügung, Anordnung.* Daß die beiden Begriffe in den Fällen für Augustinus eine Willenshaltung, mithin auch bei Gott das Wollen betreffen, dürfte klar sein. So warnt er etwa in *De ord. 2, 17, 46* vor leichtfertiger, verfrühter Erörterung letzter Fragen über Gott und das Übel. Dazu zählt er diese : « Si autem hic mundus aliquando coepit, quomodo antequam esset, potestate Dei malum tenebatur ; et quid opus erat mundum fabricari, quo malum, quod iam potestas Dei frenabat, ad poenas animarum includeretur ; si autem fuit tempus quo sub Dei dominio malum non erat, quid subito accidit, quod per aeterna retro tempora non acciderat. *In Deo enim novum exstitisse consilium,* ne dicam impium, ineptissimum est dicere. »[50] Daß hier « consilium » so viel wie Gedanke, aber im Sinn von « Einfall », Vorhaben, Wunsch heißen soll, leuchtet wohl ein. Es ist das, was De Gen. c. Man. 1, 2, 4 als Frage nach dem Grund einer Änderung des göttlichen Wollens den Gegnern in den Mund legt[51]. Offensichtlich bedeutet « consilium » Ratschluß, Plan, oder geradezu einfach : das Wollen in *Conf. 1, 4* : « ... immutabilis, mutans omnia ... opera mutas, nec mutas consilium »[52]. *Conf. 13, 15* identifiziert Gottes « consilium » mit seinem ewigen « Verbum » und Willen, den die Engel unmittelbar sehen : « laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum. vident enim faciem tuam semper et *ibi legunt* sine syllabis temporum, *quid velit aeterna voluntas tua.* legunt et diligunt ; semper legunt et

[49] CSEL 42, 198 ; Ml 44, 405.
[50] CSEL 63, 179 ; Ml 32, 1016.
[51] Ml 34, 175. Conf. 11, 10 die gleiche Frage (ed. Skutella, S. 272).
[52] Ed. Skutella, S. 3 f.

numquam praeterit quod legunt. eligendo enim et diligendo *legunt ipsam incommutabilitatem consilii tui.* non clauditur codex eorum nec plicatur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es et es in aeternum » [53].

Besonders eindeutig ist in ihrer Tragweite für unsere Frage die Erklärung des Psalmwortes « Consilium vero Domini manet in aeternum, cogitationes cordis eius in saecula saeculorum », die *En. 2 sermo 2* in *ps. 32, 14* (a. d. J. 403) bietet : « Ne autem putetis ... quasi sedere Deum et cogitare quid agat, et exquirere consilium faciendi aliquid vel non faciendi. Tuae sunt istae, o homo, tarditates : usque ‚in velocitatem currit verbum eius'. Quando potest mora esse cogitationis in illo verbo, quod ‚unum est, et omnia complectitur' ? Sed dicuntur 'cogitationes' Dei, ut tu intelligas ... *Unde igitur consilium Domini manet in aeternum, nisi de nobis ante 'praescivit et praedestinavit' ? Quis tollit praedestinationem Dei ? Ante mundi constitutionem vidit nos, fecit nos, emendavit nos, misit ad nos, redemit nos : hoc eius consilium manet in aeternum, haec eius cogitatio manet in saecula saeculorum* » [54]. Den Sinn von göttlichem Plan, Ratschluß hat « consilium » offensichtlich auch *De cat. rud. 12, 17*, wo es mit der schöpferischen « ars » Gottes gepaart erscheint, die Augustinus ja regelmäßig dem Verbum zuschreibt : « si in rebus contemplandis aliquantum profecimus, non volumus eos quos diligimus laetari et stupere, cum intuentur 'opera manuum hominum' ; sed volumus eos in ipsam artem consiliumve institutoris attollere, atque inde exsurgere in admirationem laudemque omnicreantis Dei, ubi amoris fructuosissimus finis est » [55].

In *ep. 138, 1, 7 f.* (um 412) sagt Augustinus bei Beantwortung der Frage, wieso Gott manche Vorschriften des Alten Bundes im Neuen abschaffen konnte : « non ideo mutabilis Deus, quia universi saeculi priori volumine aliud, aliud posteriore sibi iussit offerri, quo convenienter significationes ad doctrinam religionis saluberrimam pertinentes, per

[53] Ib. S. 341 f.

[54] Ml 36, 292. Vgl. damit z. B. en. in ps. 145, 5 (aus dem J. 395) : « ... consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui ... » (Ml 37, 1888). – Zu « usque in velocitatem currit verbum eius » cf. en. in ps. 147 (um 412), 22 (Ml 37, 1931).

[55] Ml 40, 324. Vgl. De Trin. 6, 10, 11 : « Filius ... tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientia Dei, plena omnium rationem viventium incommutabilium ... » (Ml 42, 931). – « Consilium » für « Ratschluß » noch an zahlreichen Stellen : siehe z. B. serm. Denis XI, 8 (Morin 1, 131 f.) ; serm. Casin. I, 7 (ib. 406) ; serm. 291, 5 (Ml 38, 1319) ; en. in ps. 104, 11 (Ml 37, 1396) ; ep. 102, 12 ff. (CSEL 34 II, 555 f. ; Ml 33, 575) ; De civ. Dei 4, 17 (CC 47, 112 ; Ml 41, 125) ; 10, 12 (CC 47, 287 ; Ml 41, 291) ; usw. usw.

mutabilia tempora sine ulla sui mutatione disponeret. Nam ut noverint, quos haec movent, iam hoc fuisse in ratione divina, nec cum ista nova constituerentur, subito priora displicuisse velut mutabili voluntate, sed *hoc iam fixum et statutum fuisse in ipsa sapientia Dei* ... insinuandum est eis, mutationem istam sacramentorum Testamenti veteris et novi etiam praedictam fuisse propheticis vocibus. Ita enim videbunt, si poterunt, id quod in tempore novum est, non esse novum apud eum qui condidit tempora, et sine tempore habet omnia quae suis quibusque temporibus pro eorum varietate distribuit ... Hic iam si satis constitit, quod recte alio tempore constitutum est, idem recte alio tempore posse mutari, mutantis opere, *non dispositione mutata, quam dispositionem intelligibilis ratio continet, ubi sine tempore simul sunt quae in temporibus simul fieri non possunt*, quia tempora non simul currunt ; quispiam fortassis exspectet causas a nobis ipsius mutationis accipere, quod ipse nosti quam prolixi sit negotii. » [56] « Intelligibilis ratio » steht hier wie anderwärts [57] ohne Zweifel zur Bezeichnung der göttlichen « Ideen », von denen unser Autor auch sonst erklärt, daß sie zeitlos das Zeitliche anzeigen [58]. Die Fassung, daß die « ratio » die « dispositio » enthält, bringt jedenfalls ein inniges Ineinander der göttlichen Willensbeschlüsse und der « rationes » zum Ausdruck, wenn es auch vielleicht übertrieben wäre, eine logische Reihenfolge, eine kausale Abhängigkeit der « ratio » von der « dispositio » daraus entnehmen zu wollen. Ein weiteres Beispiel solcher Verquickung von Ratschluß und Vorwissen Gottes begegnet uns in Sätzen aus *en. in ps. 105, 35* (um 415) : « apud Deum quidem *disposita et fixa sunt omnia ; nec aliud facit quasi consilio repentino, quod non ex aeternitate* se facturum esse praescivit : sed in creaturae temporalibus motibus, quam gubernat mirabiliter, ipse non temporaliter motus, *quasi repentina voluntate facere dicitur quod, ordinatis rerum causis, consilii sui secretissimi immutabilitate disposuit*, qua suis quaeque temporibus agnita, et praesentia facit, et futura iam fecit ... » [59] Dieselben Voraussetzungen sind offenbar impliziert in *en. in ps. 131, 18* (aus dem gleichen J. 415) : « Quid est : 'Non poenitebit eum' ? Non mutabit. Non enim dolorem poenitentiae patitur Deus, aut in aliquo fallitur, ut velit corrigere in quo erravit. Sed quomodo hominem cum poenitet, mutare vult quod

[56] CSEL 44, 131 ff. ; Ml 33, 527 f.

[57] Vgl. z. B. De Trin. 12, 14, 23 (Ml 42, 1010).

[58] Vgl. De Gen. ad litt. 1, 9, 17. 20 ; 1, 18, 36 ; 2, 6, 12 ; 4, 24, 41 ; 4, 29, 46 ; 4, 32, 49 (CSEL 28 I, 13 f. ; 26 ; 41 ; 123 f. 127 ; 130 ; Ml 34, 252 f. ; 260 ; 268 ; 313 ; 315 f.) ; usw.

[59] Ml 37, 1416.

fecit ; sic ubi audis quia poenitet Deum, mutationem ipsam spera ... Cum ergo *mutat opera sua per incommutabile consilium suum : propter ipsam non consilii sed operis mutationem, poenitere dicitur.* » [60]

Für eine Identifizierung des göttlichen « consilium » mit dem ewigen Willensbeschluß des Schöpfers und Lenkers aller Dinge sprechen noch eine Reihe Texte aus dem « Gottesstaat » eine deutliche Sprache. So *De civ. Dei 11, 4, 2* [61] und *12, 15,* [62]. Gerade gewisse Stellen aus diesem Werk lassen uns bei gegenseitiger Vergleichung spüren, wie leicht und fast unmerklich einunddasselbe Wort je nach Kontext von einer Bedeutung zu einer andern hinübergleitet. *De civ. Dei 14, 11* schreibt der Kirchenvater : « quia Deus cuncta praescivit et ideo quoque hominem peccaturum ignorare non potuit : secundum id, quod praescivit atque disposuit, civitatem sanctam debemus adserere, non secundum illud, quod in nostram cognitionem pervenire non potuit, quia in Dei dispositione non fuit. Neque enim homo peccato suo divinum potuit perturbare consilium, quasi Deum quod statuerat mutare conpulerit ; cum Deus praesciendo utrumque praevenerit, id est, et homo, quem bonum ipse creavit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus. Deus enim etsi dicitur statuta mutare (unde tropica locutione in scripturis etiam paenituisse legitur Deum), iuxta id dicitur, quod homo sperabat vel naturalium causarum ordo gestabat, non iuxta id, quod se Omnipotens facturum esse praesciverat » [63]. Da haben « consilium » und « dispositio » doch wohl eindeutig den Sinn : Beschluß, sie bezeichnen eine Willenshaltung, wenn sie mit « statuere », « statuta » und mit der tatsächlichen Durchführung (se facturum esse) gekoppelt werden. Halten wir nun die Versicherung aus *De civ. Dei 14, 26* daneben : « Omnipotenti Deo *non defuit utique consilium,* quo certum numerum civium in sua sapientia praedestinatum etiam ex damnato genere humano suae civitatis impleret, non eos iam meritis, quando quidem universa massa tamquam in vitiata radice damnata est, sed gratia discernens ... Cur ergo non crearet Deus, quos peccaturos esse praescivit, quando quidem in eis et ex eis, et quid eorum culpa mereretur, et quid sua gratia donaretur, posset ostendere, nec sub illo creatore ac dispositore inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum ? [64] Was be-

[60] Ml 37, 1723. Vgl. C. adv. Leg. et Proph. 2, 11, 37 (Ml 42, 660 f.).

[61] CC 48, 324 f. ; Ml 41, 320.

[62] CC 48, 369 f. ; Ml 41, 362. [63] CC 48, 431 ; Ml 41, 418.

[64] CC 48, 450 ; Ml 41, 435. Vgl. die geschickte, im Deutschen naheliegende Wiedergabe in Kösels Bibl. d. Kirchenväter, Band 16, S. 355 : « gebrach es selbstverständlich nicht an Rat ».

deutet eigentlich hier « consilium » im Gedanken des Autors ? « Ratschluß » im Sinn von Willensbeschluß scheint diesmal dem Zusammenhang nicht zu entsprechen, denn es soll ja der bereits vorausgesetzte Prädestinationsbeschluß durchgeführt werden, und es wird beteuert, daß Mittel und Wege dazu Gott gewiß nicht fehlten, oder daß ihm das Wissen, die Kenntnis solcher Wege gewiß nicht abging, daß Gott « Rat wußte », bestimmt nicht « ratlos » war. Oder bedeutet an dieser Stelle « consilium » allgemeiner das Vermögen, das Können ? Am ehesten ist doch wohl gemeint « *Können* », « *guter Rat* » in Sinne von *Wissen*, was aber nicht gerade klar macht, warum es mit der Allmacht Gottes begründet wird (omnipotenti Deo) [65].

[65] « Können » auf Grund von Wissen bedeutet « consilium » am ehesten auch an andern Stellen bei Augustinus. So z. B. serm. 125, 5 : « Noli putare quia turbas consilium Dei, si perversus esse volueris. Qui creare te noverat, ordinare te non novit ? » (Ml 38, 693) – Serm. 15, 3 ff. (ib. 117 ff.) ; serm. 68, 2 (ib. 438) : « consilium Creatoris » = die Weisheit des Schöpfers ? – Zur Personifizierung des göttlichen « consilium » im Verbum vgl. z. B. en. in ps. 44, 4 f. (Ml 36, 496 f.) ; In Ioa. ev. tr. 1, 1, 9 : « ... Si ergo ex magna aliqua fabrica laudatur humanum consilium, vis videre quale consilium Dei est Dominus Jesus Christus, id est, Verbum Dei ? Attende fabricam istam mundi ; vide quae sint facta per Verbum, et tunc cognosces quale sit Verbum » (Ml 35, 1384). – Serm. Hs 60 Orléans (Rev Bén 60, 1950, S. 8 ff., S. 13 f.). – Daß « *dispositio* » bei Augustinus seinerseits nicht immer gerade Anordnung, Bestimmung als Willensverfügung bedeutet, braucht kaum gesagt zu werden. Zuweilen kommt es im ebenso gewöhnlichen Sinn von Anordnung als Verteilung vor, « Fügung », d. h. Versetzung an den rechten Platz in einem geordneten Ganzen, so z. B. wenn De civ. Dei 19, 13, 1 erklärt : « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio » (CC 48, 679 ; Ml 41, 640). Auch da fehlt es bei näherer Überlegung nicht an einem Willenseinschlag, an der Bezugnahme auf die verfügende « Anordnung », « Regelung » der maßgebenden Autorität, hier im Kontext eben Gottes. Cf. noch etwa De div. qq. 83, q. 82, 2 (Ml 40, 98) ; De div. qq. ad Simpl. 2, q. 2, 4 (Ml 40, 141). – Ein Vergleich mit dem Sinn von « disponere », « dispositio » in der Gotteslehre Tertullians zeigt eine gewisse Übereinstimmung diesbezüglich, ohne daß man darin auf Abhängigkeit Augustins gerade von Tertullian schließen dürfte (cf. A. Orbe SJ, Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem cc. 17-18. 45, Greg 39 [1958] 706 ff , besonders von S. 728 an für die Analyse der genannten Termini). Vielleicht sind sie bei Tertullian auch als entwerfen, Entwurf, oder als « anlegen », « Anlage » gemeint. Daneben aber scheint auch Tertullian « disponere » je nachdem in der, wenn wir so sagen wollen, « schlichten » Bedeutung von « Teilung » oder « Verteilung », « Anordnung », « Reihenfolge », oder « Ausgestaltung », « Gliederung » zu gebrauchen (vgl. etwa Adv. Prax. 2 und 3), dann wieder im gleichsam theologisch-technischen Sinn von οἰκονομία = « dispensatio », so in den folgenden Kap. mehrmals. Der Sinn von « Anlage » scheint z. B. in Adv. Hermog. deshalb nahezuliegen, weil Hermogenes ja die Materie aus den Werken Gottes ausnehmen will und sie zur an sich existierenden Vorbedingung der Schöpfung erklärt. Siehe was demgemäß Adv. Hermog. 17 entgegenhält : « dispositio » hat wenigstens da doch wohl die Bedeutung : Anlage, Eignung, Fähigkeit.

3. Hemmungen, ein Willenselement in den göttlichen « Ideen » des Verbum schon einbeschlossen zu sehen, könnte die trinitarische Theorie Augustins hervorrufen. Sie *appropriiert ja das Wollen dem Heiligen Geist*. In seiner eigenen Ausdrucksweise, die sich mit derjenigen späterer lateinischer Theologie bei weitem nicht immer deckt, sagt er : « Sed voluntas Dei si et proprie dicenda est aliqua in Trinitate persona, magis hoc nomen Spiritui sancto competit, sicut charitas. Nam quid est aliud charitas, quam voluntas ? »[66]. Hier (wie im folgenden Abschnitt) begründet er also seine Zuweisung des Willens an den Heiligen Geist durch Gleichsetzung von Wollen und Lieben bzw. Betrachtung der Liebe als eine Art des Wollens. Daß der Heilige Geist « charitas » ist, steht für ihn fest aus dem Wort der Schrift, das er kurz vorher dafür angerufen hat, nämlich 1 Joh 4, 7 ff. Aus den VV. 13 und 16 wird geschlossen : « Spiritus itaque sanctus de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis : hoc autem facit dilectio. Ipse est igitur Deus dilectio. Denique paulo post cum hoc ipsum repetiisset atque dixisset 'Deus dilectio est', continuo subiecit 'Et qui manet in dilectione, in Deo manet, et Deus manet in eo', unde supra dixerat ‚In hoc cognoscimus quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis'. Ipse ergo significatur ubi legitur 'Deus dilectio est'. Deus igitur Spiritus sanctus qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est ... » Röm. 5, 5 dient alsdann als Bestätigung : « Apostolus quoque Paulus : 'Dilectio', inquit, 'Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum qui datus est nobis, » [67].

In der unmittelbaren Nachbarschaft dieser Deutungen stehen aber Belehrungen, die gerade davor warnen, Liebe und Wollen Gottes und andere der göttlichen Tätigkeiten bzw. Vollkommenheiten etwa einer der trinitarischen Personen vorzubehalten und den beiden andern abzusprechen. Dem habe er ausdrücklich schon an andern Stellen von De Trinitate vorgebeugt. Er verfährt inbezug auf den Heiligen Geist und

[66] De Trin. 15, 20, 38 (Ml 42, 1087).

[67] De Trin. 15, 17, 31 (ib. 1082). Daß « proprie » der Heilige Geist die göttliche « charitas » heiße, entnimmt Augustinus hauptsächlich aus Schriftworten, die er da zusammenträgt, die indes nur die Liebe Gottes zu Geschöpfen betreffen, nicht etwa Gottes Selbstliebe bzw. die gegenseitige Liebe der trinitarischen Personen. Es ist kaum anzunehmen, daß die Unzulänglichkeit der so beigebrachten Begründung dem Autor selber ganz entgangen wäre. Vgl. auch die Erörterung De Trin. 11, 5, 9 f. (Ml 42, 991 f.) zum Erweis, daß der Heilige Geist « voluntas » sei, die ein Licht wirft noch auf die Auslegung des Wortes « et vidit quia bonum est » im Schöpfungsbericht.

dessen biblische Benennungen nicht anders als inbezug auf besondere Bezeichnungen des Sohnes [68]. Augustinus hatte schon als einfacher Priester der Gemeinde von Hippo, nicht zu Unrecht, auf die Schwierigkeit hingewiesen, der man beim Versuch begegnet, bestimmtere theologische Aussagen über den Heiligen Geist zu machen [69]. Diese Zurückhaltung hat er vermutlich auch später nicht verleugnet. De Trin. 15, 25 schimmert sie durch : « Ibi [im Jenseits] veritatem sine ulla difficultate videbimus ... Nec aliquid quaeremus mente ratiocinante, sed contemplante cernemus quare non sit filius Spiritus sanctus, cum de Patre procedat. In illa luce nulla erit quaestio : hic vero ipsa experientia tam mihi apparuit esse difficilis, quod et illis qui haec diligenter atque intelligenter legent, procul dubio similiter apparebit, ut cum me in secundo huius operis libero alio loco inde dicturum esse promiserim, quotiescumque in ea creatura quae nos sumus, aliquid illi rei simile ostendere volui, qualemcumque intellectum meum sufficiens elocutio mea secuta non fuerit : *quamvis et in ipso intellectu conatum me senserim magis habuisse quam effectum* » [70]. So wäre es u. E. verkehrt, die Texte, die das göttliche Wollen der dritten trinitarischen Person zuweisen, gegen die andern auszuspielen und aus ihnen zu schließen, die Schau der

[68] Vgl. z. B. De Trin. 15, 6, 9 für den Text 1 Kor. 1, 24 (Ml 42, 1063) ; ib. 7, 12 für seine eigene Unterscheidung von « memoria, intelligentia, voluntas » in der Übertragung auf Gott (ib. 1065 f.). Für den Heiligen Geist vgl. hernach De Trin. 15, 19, 37 die Ablehnung aller Exklusivitäten (ib. 1086 f.).

[69] De fide et symb. (a. d. J. 393), 9, 19 : « De spiritu autem sancto nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis divinarum scripturarum tractatoribus, ut intellegi facile possit eius proprium, quo proprio fit ut eum neque filium neque patrem dicere possimus, sed tantum spiritum sanctum, nisi quod eum donum dei esse praedicant, ut deum credamus non se ipso inferius donum dare. servant tamen, ut non genitum spiritum sanctum tamquam filium de patre praedicent – unicus enim est Christus – nec de filio tamquam nepotem summi patris nec tamen id quod est nulli debere, sed patri, ex quo omnia, ne duo constituamus principia sine principio, quod falsissimum et absurdissimum est ... ausi sunt tamen quidam ipsam communionem patris et filii atque, ut ita dicam, deitatem, quam Graeci θεότητα appellant, spiritum sanctum credere ... hanc ergo deitatem, quam etiam dilectionem in se invicem amborum caritatemque volunt intelligi, spiritum sanctum appellatum dicunt multisque scripturarum documentis adsunt huic opinioni suae ... » (CSEL 41, 22 f. ; Ml 40, 191). – Siehe die Bemerkungen von M. Schmaus, a. a. O. S. 3 Anm. 7, S. 73 f. über die Erfolglosigkeit seiner Forschungen nach Vorgängern unseres Kirchenvaters für die Bezeichnung des Heiligen Geistes als gegenseitige Liebe von Vater und Sohn. Und doch sagt Augustinus in dem eben zitierten Passus ausdrücklich, es gebe Leute, die das lehren, allerdings ohne das Personsein des Geistes gelten zu lassen : es scheinen griechisch schreibende Autoren gewesen zu sein. Ob die unterdessen neuentdeckten Psalmenkommentare Licht brächten ?

[70] Ml 42, 1092.

ewigen « rationes » im Verbum betrachte der Kirchenvater als rein intellektuellen Akt Gottes, dem gemäß der Reihenfolge der trinitarischen Hervorgänge erst hernach eine Stellungnahme des Willens für Erschaffung oder Nichterschaffung, geschöpfliche Verwirklichung so oder anders und dann oder dann, beitreten könne. Gerade in Zusammenhängen, die unsere Frage angehen, hält sich der Heilige selbst im Werk über die Trinität nicht an eine solche Verteilung und Reihenfolge. Die göttliche « Weisheit » identifiziert er bekanntlich, wie es schon in der vorausgehenden Patristik fest eingebürgert war, mit dem Sohn als dem Verbum. Er trägt aber keine Bedenken, ebendieser göttlichen *Weisheit* den allmächtigen *Willen* Gottes zuzueignen, wenn das Schriftwort Sap. 8, 1 ihm gerade vorschwebt : « Pervenit enim *potentia voluntatis Dei* per creaturam spiritualem usque ad effectus visibiles atque sensibiles creaturae corporalis. *Ubi enim non operatur quod vult Dei omnipotentis sapientia*, quae pertendit 'a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter' ? » [71]. Obschon er gern Gottes Macht mit Gottes Willen gleichsetzt, spricht er nicht selten wieder von der « Macht », oder mit 1 Kor 1, 24 von der « Kraft » der göttlichen « Weisheit », des göttlichen « Verbum » [72].

Sind wir schon bei der « Weisheit », so mag hier *De Trin. 15, 17, 28* beigefügt werden, das sich wohl besonders eignet, Zweifel an der Einbeschließung von Willensmomenten im Verbum zu verscheuchen. Erörtert wird da zunächst das Wort 1 Joh 4, 16 : « Deus charitas est » : « Deus ergo charitas est : utrum autem Pater, an Filius, an Spiritus sanctus, an ipsa Trinitas, quia et ipsa non tres dii, sed unus est Deus, hoc quaeritur. Sed iam in hoc libro superius disputavi, non sic accipiendam esse Trinitatem quae Deus est, ex illis tribus quae in trinitate nostrae mentis ostendimus, ut tanquam memoria sit omnium trium Pater, et intelligentia omnium trium Filius, et charitas omnium trium Spiritus sanctus, quasi Pater nec intelligat, sed ei filius intelligat, et Spiritus sanctus ei diligat, ipse autem sibi et illis tantum meminerit ; et Filius nec meminerit nec diligat sibi, sed meminerit ei Pater, et diligat ei Spiritus sanctus, ipse autem et sibi et illis tantummodo intelligat ; itemque Spiritus sanctus nec meminerit nec intelligat sibi, sed meminerit ei Pater, et intelligat ei Filius, ipse autem et sibi et illis non nisi diligat :

[71] De Trin. 3, 1, 6 (Ml 42, 871).

[72] Vgl. z. B. C. ep. Man. q. v. fund. 25, 27 (CSEL 25 I, 223 ; Ml 42, 191) ; De Gen. ad litt. 5, 6, 18 ; 6, 8, 13 ; 8, 3, 7 (CSEL 28 I, 148 ; 180 ; 235 ; Ml 34, 327 ; 344 ; 375).

sed sic potius, ut omnia tria et omnes et singuli habeant in sua quisque natura. *Nec distent in eis ista, sicut in nobis aliud est memoria, aliud est intelligentia, aliud dilectio sive charitas: sed unum aliquid sit quod omnia valeat, sicut ipsa sapientia; et sic habeatur in uniuscuiusque natura, ut qui habet, hoc sit quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia.* Si ergo haec intellecta sunt, et quantum nobis in rebus tantis videre vel coniectare concessum est, vera esse claruerunt: nescio cur non sicut sapientia et Pater dicitur et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia; ita et charitas et Pater dicatur et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas. Sic enim et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus, et simul omnes unus Deus »[73]. Es ist gewiß nicht eine unter den Vollkommenheiten Gottes xbeliebige Wahl, wenn Augustinus gerade die « Weisheit » zu einer Art Synthese erklärt, in der nicht bloß Wissensmomente, sondern auch die Willensgesinnung der Liebe sich vermählten. Weisheit erscheint ihm offenbar aus ihrem Wesen heraus in besonderem Maß als Inbegriff oder als harmonische Verbindung von memoria, intelligentia und dilectio oder charitas. *Hier wird also die Zueignung der göttlichen Liebe an den Heiligen Geist zugunsten der bei Augustinus regelmäßig dem Sohn zugeeigneten göttlichen Weisheit nicht urgiert.* Hatte übrigens nicht *De Trin. 9, 10, 15* in das « verbum mentis » ohnehin allgemein Liebe hineingenommen? Dort wurde doch gefolgert: « Verbum est igitur ... cum amore notitia »[74].

In den sonstigen Schriften des Kirchenvaters findet sich erst recht nirgends die Forderung eines strengen Nacheinander für die Akte des göttlichen Intellektes und des göttlichen Willens. Seine Spekulation legt sogar eher den Akzent auf inniges Zusammen. In *Conf. 13, 11* und *16* sehen wir das schon, was De Trinitate in dieser Sache ausführlich bieten

[73] Ml 42, 1080 f. M. Schmaus hat das « valeat » mit « in sich schließt » wiedergegeben (Kösels Bibl. d. Kirchenväter, 2. Reihe, Band 14, München 1936, S. 298), was den Sinn hier sicher trifft. « Valere » hat bei Augustinus meist die Bedeutung von: vermögen. Vgl. De div. qq. ad Simpl. 2, q. 6: « non valentes praesentem intrinsecus contueri et consulere veritatem » (Ml 40, 146); De div. daem. 4, 8: « Quantum autem valeat aeris elementum, quo eorum corpora praevalent, ad multa visibilia invisibiliter molienda, movenda ... » (CSEL 41, 607; Ml 40, 586); De pecc. mer. et rem. 1, 35, 65 f.; 2, 3, 3 (CSEL 60, 65 f.; Ml 44, 147 f.); De spir. et litt. 24, 41 (CSEL 60, 195; Ml 44, 225); De nat. et gr. 11, 12 (CSEL 60, 240; Ml 44, 253); De gr. Chr. et de pecc. or. 2, 40, 46 (CSEL 42, 204; Ml 44, 408); De nupt. et concup. 1, 3, 3; 1, 4, 5; 1, 19, 21; 1, 23, 25; 2, 11, 24 (CSEL 42, 214; 216; 234; 238; 277; Ml 44, 415; 416; 426; 428; 450); C. duas ep. Pel. 3, 8, 24 (CSEL 60, 516; Ml 44, 607); usw.

[74] Ml 42, 969.

wird. Es heißt dort : « Vellem, ut haec tria cogitarent homines in se ipsis. longe aliud sunt ista tria quam illa trinitas, sed dico, ubi se exerceant et probent et sentiant, quam longe sunt. dico autem haec tria : esse, nosse, velle ... in his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest ... sed cum invenerit in his aliquid et dixerit, non iam se putet invenisse illud, quod supra ista est inconmutabile, quod est inconmutabiliter et scit inconmutabiliter et vult inconmutabiliter : et utrum propter tria haec et ibi trinitas, an in singulis haec tria, ut terna singulorum sint, an utrumque miris modis simpliciter et multipliciter infinito in se sibi sine fine, quo est et sibi notum est et sibi sufficit inconmutabiliter id ipsum copiosa unitatis magnitudine, quis facile cogitaverit ? quid ullo modo dixerit ? quis quolibet modo temere pronuntiaverit ? »[75] Kap. 16 scheint die Zurückhaltung fallen zu lassen und, statt einer Distinktion, einer eigentlichen Vermengung das Wort zu reden : « sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es inconmutabiliter et scis inconmutabiliter et vis inconmutabiliter, et *essentia tua scit et vult inconmutabiliter et scientia tua est et vult inconmutabiliter et voluntas tua est et scit inconmutabiliter* ... »[76] Daß dieser paradoxe Austausch der Attribute nur rhetorische Emphase, spielerische Verblüffungstechnik wäre, könnte nur behaupten, wer ein Interesse an der Verharmlosung seiner Tragweite hätte. Für Augustinus steckt darin doch wohl ein tieferes sachliches Anliegen. Immerhin wird es geraten sein, die eben zitierten Worte von Kap. 16 durch die in Kap. 11 zu beleuchten, so daß der Schluß lauten würde : auch in Kap. 16 will Augustinus die « distinctio » nicht über Bord werfen, aber noch stärker als in Kap. 11 betonen, daß sie « inseparabilis distinctio » ist [77].

Schlussergebnis

Das vergleichende Studium der eingesehenen Texte führt uns mit hinreichender Sicherheit zu folgendem Bild vom Verhältnis zwischen Vorwissen und Wollen Gottes im Geiste Augustins :

1. Aus seiner wesensgemäßen mitteilsamen Güte und Liebe heraus will Gott eine Schöpfung verwirklichen. Schon dieses erste Wollen ist

[75] Ed. Skutella, S. 336 f.

[76] Ib. S. 342 f.

[77] Vgl. noch z. B. serm. 52 (um 411), 7, 18 ff. (Ml 38, 361 ff.) ; ep. 169 (um 415), 2, 6 (CSEL 44, 615 f. ; Ml 33, 744 f.).

im Sinn unseres Kirchenvaters ein freies, kein notwendiges, wobei aber nicht vergessen sein soll, daß hier weder für das freie Wollen Gottes noch für das der Engel und Menschen der präzise vervollständigte Begriff einer Wahlfreiheit gilt, den spätere Philosophie und Theologie ausprägen wird. Augustinus sieht Willensfreiheit, zumal bei Gott, bereits in dem, was man Spontaneität (Aktivität aus Selbstbestimmung dazu) nennen kann [78]. *Mit dem ewigen Beschluß zur Erschaffung einer Welt ist für die Auffassung des Heiligen ipso facto in Gott das Dasein ewiger « Ideen » oder « rationes » sowohl des Weltganzen wie der Gattungen und Arten und der einzelnen Weltdinge gegeben.* Dabei denkt aber Augustinus nicht an soundsoviele, unendlich viele Einzelideen *an sich möglicher Dinge*, unter denen Gott in einem logisch zweiten Moment eine Anzahl wählen würde, deren Abbilder er in der Welt verwirklichen will, während der göttliche Schöpferwille von den andern absähe. Das würde der Vollkommenheit Gottes widersprechen. Gott ist vielmehr das Wesen, von dem man sagen könnte, daß es besser als jedes andre Geistwesen eben « *sofort weiß, was es will* », ohne einer Überlegung nach menschlicher Art zu bedürfen. Im augustinischen Schrifttum kehrt mehrmals die Erklärung wieder, daß es bei Gott kein « cogitare » gibt, kein « mit sich selber zu Rate gehen », « sich fragen ob » usw. [79]. Wer denkt, daß der Schöpfer unter unendlich vielen, seinem allwissenden Auge fixundfertig vorschwebenden einzelnen « Ideen möglicher Geschöpfe » eine Anzahl zur Nachgestaltung in der Welt auslese, von den andern absehe, schreibt Gott implizite und unbewußt ein solches anthropomorphes Verhalten zu. *Fertige « Ideen » möglicher niewirklicher Geschöpfe haben also in Augustins Gottesbild keinen Sinn.*

Man könnte den Kirchenvater daraufhin befragen wollen, ob in einem *ersten logischen Moment* der Wille Gottes da sei, eine Welt zu erschaffen, *in einem zweiten* die Kenntnis Gottes vom genauen Sosein dieser Welt, der genaue Plan dafür, also die « Ideen » da seien, oder umgekehrt logisch zuerst ein genauer Entwurf (= die « Ideen ») und dann der Beschluß, ihn in der Schöpfung zu verwirklichen. Hier wäre aber u. E. Augustinus überfragt. Er sieht beides einfach möglichst ineinander,

[78] Wie K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin (Freiburg i. Br. 1908), S. 46 Anm., u. E. richtig gesehen hat. Erst recht gilt das für Augustins Konzeption von der Freiheit Gottes.

[79] Siehe etwa : en. in ps. 32, serm. 2, 14 (Ml 36, 292) ; De Gen. ad litt. 4, 8, 16 (CSEL 28 I, 104 ; Ml 34, 302) ; De civ. Dei 15, 25 (CC 48, 493 ; Ml 41, 472) ; 17, 7 (CC 48, 569 ; Ml 41, 539) ; De Trin. 15, 15 f. (Ml 42, 1077 ff.).

seine Tendenz geht sogar dahin, in den « Ideen » Gottes Wollen und Wissen zu verschmelzen, bzw. in ihnen ohne weiteres den schöpferischen Willen zu sehen, der die Entstehung der betreffenden Wesen zu der für sie bestimmten Zeit bewirkt und ihren gesamten Existenzverlauf regelt. Insofern scheint die augustinische Schau die « Ideen » in engste Beziehungen zur göttlichen Vorsehung (providentia) zu bringen, letztere wäre gleichsam die Übertragung, Überschreibung der « Ideen » auf den konkreten Zeitverlauf. Näherer Untersuchung bedürfte noch das Verhältnis zwischen ewigen « Ideen » und « Prädestination ». Auch da scheint beinahe Identität angedeutet. Es scheint doch, daß eine Linie von der Vorstellung, die sich Augustinus von den « Ideen » Gottes machte, zu seiner Prädestinationslehre führt, nur schreckte er vielleicht zuerst mehr oder weniger bewußt davor zurück, die entsprechenden Konsequenzen aus der Annahme der « Ideen » zu ziehen [80]. Ein Rätsel bliebe aber in diesem Punkt übrig : die Frage, *wie* Gott die *tatsächliche* Sünde seiner Geschöpfe vorauswissen kann, scheint innerhalb der Theorien Augustins nicht erklärt zu sein, ja in Anbetracht seiner Prämissen auf dem Gebiet überhaupt unerklärlich zu werden.

3. Vergleichen wir den eher dynamistischen und voluntaristischen Gottesbegriff und die demgemäße Deutung der « Ideen », die E. Benz einer Reihe Autoren vor und nach Augustinus, darunter Plotin zu schreibt [81], so muß gesagt werden, daß letzterer in seiner Fassung der « Ideen » Gottes wie in seiner Beurteilung des Verhältnisses zwischen Vorwissen und Wollen des Schöpfers jedenfalls nicht wesentlich von jenen Denkern abweicht, es sei denn freilich von Plotin in der aus dem christlichen Glauben genährten Überzeugung, daß die Welt und alles darin Produkt eines freien Willensbeschlusses eines persönlichen Gottes ist,

[80] Vielleicht ist die merkwürdige anthropomorphe Abbiegung des Problems in De lib. arb. 3, 4, 10 (CSEL 74, 98 f. ; Ml 32, 1276) eine Folge dieser Scheu (s. K. Kolb, Menschliche Freiheit... S. 50 f. ; J. Van Gerven, Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin, RPL 55 (1957) 317-330, S. 324.)

[81] E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, passim und besonders S. 76-83 ; 92-98 ; 248-253 ; 295-363. Für Augustinus ist Benz wohl einseitiger Interpretation verfallen, wenn er bei ihm eine typische Voluntarisierung des Gottesgedankens herausbringt ; darin urteilt M. Schmaus objektiver : « Weder der substanzielle Intellekt noch der substanzielle Wille besitzt im göttlichen Sein irgend ein Plus » (in Rezension des Werkes von E. Benz, in TR 32 (1933) 345-358, 355. M. Schmaus erklärt ebd. 356 für die menschliche Psychologie nach Augustinus auch zutreffend : « Der Geist ist ebenso wesentlich Gedächtnis und Intellekt wie Wille ... Der Wille besitzt einen Vorzug nur als Beweger der übrigen Seelenkräfte. »

ferner in der entschiedenen Ablehnung der Forderung ungeschaffener Materie. Wenn der Pseudodionys ausdrücklich erklärt [82], die in Gott vorhandenen « λόγοι » der Dinge seien deren « παραδείγματα » und die Theologie nenne sie auch « προορισμοί » und « gute und göttliche » « θελήματα » (= Wollungen), würde der Bischof von Hippo in dieser Bestimmung vermutlich seinen eigenen Standpunkt der Sache nach wiedererkennen. Wie Anselm von Canterbury wohl noch besser als die Hochscholastik den Geist des authentischen und unvermischten Augustinus zu kennen offenbart, wenn er die « Ideen » im Verbum auf wirkliche Geschöpfe allein bezieht [83], was ihm Bonaventura als Irrtum ankreidet [84], so haben die « Sententiae Berolinenses », aus der Schule des Anselm von Laon, die Meinung Augustins kaum überinterpretiert, als sie erklärten, es gebe in Gott eine « voluntas creatrix », und zwar : « creatrix voluntas est Dei Filius, qui dicitur voluntas Patris, consilium Patris, sapientia Patris » [85]. Auch hier zeigt sich, daß die erste Frühscholastik den Lehrer von Hippo noch genuiner verstehen konnte als die Theologie des 13. Jahrhunderts, die stärker eigene Spekulationen oder aristotelisches Gedankengut beimengte.

4. Es könnte noch die Frage auftauchen, ob Augustins Gottesbegriff einen psychologischen Determinismus in den Schöpfer hineintrage oder nicht. Ob nämlich der Kirchenvater die Sache etwa so denke : da Gott eine Welt erschaffen wollte, konnte ihm der Intellekt überhaupt keine andern Musterbilder (« Ideen » !) der Weltdinge vorstellen als solche, die zusammen die absolut beste Welt ergaben, und Gottes Wille mußte sich für diese entscheiden, da eine als Ganzes minder gute seiner unwürdig gewesen wäre, so daß die tatsächliche Welt in Augustins Augen als Universum die von Gottes Intellekt her und somit in Wahrheit beste ist. Die Frage würde unsern Themenkreis nur insofern berühren, als der Gedankengang fertige Ideen aller möglichen Dinge in Gottes Intellekt

[82] De div. nom. 5, 8 (Mg 3, 824).

[83] Monologium, 32 ff. (Flor. patr., fasc. 20, Bonn 1929, S. 37 ff.) Anselm scheint nicht minder schroff als Petrus Damiani der Macht Gottes schlechthin alles zuzutrauen (Cur Deus homo, 2, 17 [Flor. patr., fasc. 18, Bonn 1929, S. 57 ff.]), wofür auch Augustinus zu Gevatter stand.

[84] In 1. Sent. dist. 36, a. 2, q. 1 (Ed. minor Quaracchi 1934, S. 496).

[85] Siehe F. Stegmüller, Sententiae Berolinenses ... in RTAM 11 (1939) 51, 24 f. ; H. Weisweiler SJ, Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon ? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik, in : Sch 34 (1959) 321-369, S. 350. Durch diesen Artikel wurden wir auf den Begriff der « voluntas creatrix » genannter Sentenzen aufmerksam.

vorauszusetzen scheint, aus denen der Wille des Schöpfers auswählt. Doch wird diese Supposition vermieden, wenn nach Augustinus Gottes Intellekt *von vorneherein nur die als Ganzes beste Welt konzipierte*. Was hier dem Urteil des Kirchenvaters entsprochen habe, ob und inwiefern er den Vertretern des sog. philosophischen Optimismus zugehöre [86], liegt nicht im Rahmen unserer Untersuchung.

[86] Vgl. die Bemerkungen von F. J. Thonnard in Œuvres de saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne, 6. Band (Dialogues philosophiques), Desclée, De Brouwer, 1952, p. 531, note complémentaire n. 38 : « Optimisme augustinien », zu De lib. arb. 3, 5, 13 : « Il importe (cependant) de noter que l'optimisme augustinien n'est pas absolu ... Saint Augustin ... reconnaît franchement les limites de notre raison en face de Dieu ... Dieu, étant infiniment bon et sage produit toujours ce qui est meilleur, mais *dans le plan actuel de sa Providence*, qu'il s'est librement fixé : cela n'exclut pas la possibilité d'un autre plan, où serait créé un monde absolument meilleur que le nôtre. »

Jean-Hervé Nicolas OP

L'œuvre doctrinale de S. S. Pie XII

« Il n'est rien dont nous nous sentions davantage débiteurs envers notre charge et envers notre temps que de rendre, avec une apostolique fermeté, témoignage à la vérité [1]. » Cette déclaration de Pie XII au seuil de son pontificat en marque l'orientation. Au cours de dix-neuf années d'un règne difficile, affronté aux événements tragiques et aux problèmes angoissants d'une des époques les plus tourmentées de l'histoire, assistant, dans l'Eglise même, a une extraordinaire fermentation des esprits, provoquée par les bouleversements historiques, par les découvertes scientifiques, par l'irruption soudaine de systèmes politiques et sociaux dont les résultats impressionnants et la puissance de séduction forçaient l'attention, Pie XII a eu une vive et anxieuse conscience de sa responsabilité de Docteur, qui a reçu en dépôt la doctrine de vie et en est débiteur à l'égard de l'Eglise et du monde.

Dans sa première encyclique, écrite au début de la deuxième guerre mondiale, le nouveau pape, fortement impressionné par la faillite retentissante des doctrines anti-religieuses et anti-chrétiennes qui, en fait, avaient guidé l'humanité dans les temps modernes, et qui venaient de la faire sombrer dans l'abîme, soulignait particulièrement cette part de son rôle de Docteur qui consiste à dénoncer les erreurs : « Ce devoir, écrivait-il, comprend nécessairement l'exposé et la réfutation d'erreurs et de fautes humaines, qu'il est nécessaire de connaître pour qu'il soit possible de les soigner et de les guérir : *Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera* [2]. » Et il s'attachait ensuite à signaler et à réfuter les deux erreurs essentielles dont le conflit commençant était le fruit :

> « La première. . . est l'oubli de cette loi de solidarité humaine et de charité, dictée et imposée aussi bien par la communauté d'origine

[1] Enc. « Summi Pontificatus », traduction officielle : AAS 31 (1939) 486.
[2] Ibid.

> et par l'égalité de la nature raisonnable chez tous les hommes, à quelque peuple qu'ils appartiennent, que par le sacrifice de rédemption offert par Jésus-Christ sur l'autel de la croix à son Père céleste en faveur de l'humanité pécheresse [3]. . . » La deuxième « est l'erreur contenue dans les conceptions qui n'hésitent pas à délier l'autorité civile de toute espèce de dépendance à l'égard de l'Etre suprême, cause première et maître absolu, soit de l'homme, soit de la société, et de tout lien avec la loi transcendante qui dérive de Dieu comme de sa première source [4]. »

Ce serait pourtant une erreur de croire que ce grand pape ait envisagé son rôle de Docteur sous une forme principalement négative. Les erreurs qu'il condamne sont pour lui l'occasion d'exposer, souvent de préciser et de développer, la vraie doctrine, la véritable solution du problème que l'erreur prétend résoudre, et qui demeure quand l'erreur a été réfutée. En outre, la doctrine catholique lui doit des enrichissements qu'aucune erreur n'a appelés, mais seulement la force interne d'expansion d'une vérité, qui est vivante dans l'Eglise et qui vivait dans son chef.

Laissant de côté les solutions que, dans ses nombreux discours et autres interventions, Pie XII a voulu donner aux problèmes moraux que les découvertes de la science et les bouleversements économiques et sociaux posent sous une forme nouvelle à la conscience chrétienne, ne nous occupant pas davantage des progrès que sous ce pontificat a réalisés la doctrine de l'inspiration biblique et de l'interprétation de la sainte Ecriture – cet aspect si important de l'œuvre de Pie XII a fait l'objet d'un article spécial [5] – nous nous attacherons ici uniquement à son enseignement proprement dogmatique.

I. La doctrine ecclésiologique de Pie XII

L'Eglise Corps mystique de Jésus-Christ. – Dans la longue et difficile histoire de la théologie de l'Eglise, l'encyclique *Mystici Corporis Christi* du 29 juin 1943 fait date. Et d'abord par la suprême consécration qu'elle apporte au grand changement des perspectives ecclésiologiques qui

[3] Op. cit., p. 490.
[4] Op. cit., p. 494.
[5] B. Steiert OSB : Pius XII und das Studium der Heiligen Schrift. FZPT 6 (1959) 264-270.

caractérise notre époque, l'accent si heureusement mis sur le mystère même de l'Eglise, au lieu des préoccupations presque exclusivement apologétiques de l'époque précédente. Le titre même, qui met en relief l'idée centrale de l'encyclique, était un encouragement pour les nombreux théologiens qui s'étaient attachés, non sans rencontrer bien des oppositions, à mettre en valeur le précieux donné de la foi qu'est la métaphore paulinienne du Corps et de la Tête. Et cette approbation était fortement soulignée dès les premières pages :

> Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam – quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est – nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur « mysticum Iesu Christi Corpus » ; quae quidem sententia ex iis effluit ac veluti efflorescit, quae et in Sacris Litteris et in sanctorum Patrum scriptis crebro proponuntur. (AAS 35 [1943] 199.)

Cependant il s'agit évidemment dans cette encyclique de beaucoup plus qu'une approbation donnée à un certain courant théologique. C'est un magnifique exposé de la doctrine du Corps mystique, comportant d'indéniables éclaircissements et approfondissements, et aussi de vigoureuses et motivées mises en garde contre certaines déviations.

L'idée fondamentale qui commande tout le développement est que l'Eglise est simultanément visible et invisible : société humaine, elle est beaucoup plus qu'une société quelconque, parce que le lien qui unit les membres au chef et entre eux est beaucoup plus qu'un lien juridique et social, il est un principe interne de vie surnaturelle, la grâce. Cette intime et indissoluble connexion entre les deux éléments, visible et invisible, constitutifs de l'Eglise, le pape, citant ici son prédécesseur Léon XIII, ne trouve pas pour en exprimer le mystère, une moindre référence que celle de l'union dans le Christ de la nature humaine et de la nature divine :

> sicut Christus Ecclesiae Caput et exemplar, « non omnis est, si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis. . ., vel divina tantummodo natura invisibilis. . ., sed unus est ex utraque et in utraque natura. . . : sic Corpus eius mysticum » (Leo XIII : « Satis cognitum » ASS, t. 28, p. 710), quandoquidem Dei Verbum humanam naturam assumpsit doloribus obnoxiam, ut adspectabili societate condita et divino sanguine consecrata, « per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur » (S. Thomas *De Ver.* q. 29, a. 4 ad 3). (AAS 35 [1943] 223 sq.)

Appuyé sur ce fondement doctrinal, le pape condamne catégoriquement et repousse avec énergie toute tentative de dissocier l'Eglise dite *juridique*, qui serait la société ecclésiastique visible et hiérarchisée, d'une Eglise « formée et nourrie par la charité », qui rassemblerait invisiblement tous ceux qui sont unis spirituellement au Christ (loc. cit. p. 224). Déjà au début de l'encyclique il avait affirmé fortement que l'Eglise de Jésus-Christ est un corps, qu'elle est donc concrète et perceptible aux sens, et il avait rejeté l'imagination d'une Eglise purement spirituelle :

> Quapropter a divina veritate ii aberrant, qui Ecclesiam ita effingunt, ut neque attingi neque videri possit, sitque tantum « pneumaticum » aliquid, ut aiunt, quo multae christianorum communitates, licet fide ab se invicem seiunctae, inter se tamen haud adspectabili nexu coniungantur. (l. c. 199 sq.)

L'originalité de l'encyclique consiste principalement en ce que, loin de jeter la suspicion sur la notion de Corps mystique en raison de cette dissociation qu'elle semblait couvrir, à laquelle en fait elle donnait prétexte chez quelques-uns, entre l'Eglise, société hiérarchisée, autoritaire, et la communauté invisible des rachetés, purement spirituelle, le pape condamne cette aberration dangereuse *au nom même de la notion vraie dont elle se réclamait*. L'Eglise, dont saint Paul et toute la Tradition après lui, nous enseignent qu'elle est le Corps dont le Christ est la Tête, c'est précisément cette société ecclésiale, fondée par Jésus-Christ et gouvernée par lui : visiblement par son vicaire, successeur de Pierre, et, subordonnés à lui, par les évêques, successeurs des apôtres ; invisiblement par sa grâce et par le Saint-Esprit qu'il lui envoie :

> Quapropter funestum etiam errorem dolemus atque improbamus, qui commenticiam Ecclesiam sibi somniant, utpote societatem quandam caritate alitam ac formatam, cui quidem, non sine despicientia, aliam opponunt, quam iuridicam vocant. At perperam omnino eiusmodi distinctionem inducunt : non enim intelligunt divinum Redemptorem eadem ipsa de causa conditum ab se hominum coetum, perfectam voluisse genere suo societatem constitutam, ac iuridicis omnibus socialibusque elementis instructam, ut nempe salutiferum Redemptionis opus hisce in terris perennaret ; et ad eundem finem assequendum caelestibus eam voluisse donis ac muneribus a Paraclito Spiritu ditatam. Eam utique Aeternus Pater voluit « regnum Filii dilectionis suae » ; attamen reapse regnum, in quo nimirum credentes omnes plenum praestarent intellectus voluntatisque suae obsequium, ac demisso obedientique animo ei sese confirmarent, qui pro nobis « factus est obediens usque ad mortem ». Nulla igitur veri nominis oppositio vel

repugnantia haberi potest inter invisibilem, quam vocant, Spiritus sancti missionem, ac iuridicum Pastorum Doctorumque a Christo acceptum munus ; quippe quae, – ut in nobis corpus animusque – se invicem compleant ac perficiant, et ab uno eodemque Servatore nostro procedant, qui non modo divinum afflando halitum dixit : « Accipite Spiritum sanctum », sed etiam clara voce imperavit : « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos » ; itemque : « qui vos audit, me audit ». (l. c. p. 224.)

Il faut signaler ici une importante mise au point concernant la terminologie. Historiquement, l'expression « Corps mystique » a désigné l'eucharistie avant de désigner l'Eglise, qui, selon la terminologie paulinienne, était dite simplement le *Corps du Christ* [6]. Le pape très consciemment prend le terme au sens qu'il a reçu en théologie depuis le XII^e siècle, et il explique pourquoi :

Appellationem eiusmodi, quae iam in plurium aetatis veteris scriptorum usu habetur, haud pauca Summorum Pontificum documenta comprobant. Non autem una de causa haec vox adhibenda est ; quandoquidem per illam sociale Ecclesiae Corpus, cuius Christus Caput est ac moderator, internosci potest a physico eius Corpore, quod e Deipara Virgine natum nunc ad Patris dexteram sedet, velisque Eucharisticis delitescit ; ac discerni item potest, quod ob hodiernos errores maioris momenti est, a naturali quovis corpore sive physico, sive, ut aiunt, morali. (l. c. p. 221.)

Ainsi une évolution sémantique peut correspondre à un progrès dans l'explicitation de la vérité, et la formule la plus archaïque n'est pas nécessairement la meilleure.

Simultanément le pape écartait fermement les exagérations contraires, qui tendraient à concevoir le Corps mystique comme absorbant la personnalité de ses membres à la manière d'un Corps physique, dont « chacun des membres en définitive est uniquement destiné au bien de tout l'organisme », alors que « (le Fils éternel) a fondé ce Corps qu'est l'Eglise et l'a enrichi de l'Esprit divin pour donner aux âmes immortelles le moyen d'atteindre leur bonheur ». Erreur que le pape semble rattacher à une tendance mystique panthéiste selon laquelle l'union du fidèle au Christ se ferait par une communication de la divinité à la créature :

Non eos igitur improbamus, qui diversas vias rationesque ingrediantur ad tam altum attingendum et pro viribus collustrandum mirandae huius nostrae cum Christo coniunctionis mysterium. Verumtamen id omnibus commune atque inconcussum esto, si a germana velint

[6] Cf. H. DE LUBAC : Corpus mysticum, Paris 1949 (2^e éd.), p. 89-129.

> doctrina, a rectoque Ecclesiae magisterio non aberrare : omnem nempe reiciendum esse mysticae huius coagmentationis modum, quo christifideles, quavis ratione ita creatarum rerum ordinem praetergrediantur, atque in divina perperam invadant, ut vel una sempiterni Numinis attributio de iisdem tamquam propria praedicari queat. Ac praeterea certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitatis communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant. (l. c. p. 231.)

Ce qu'il faut ici encore souligner c'est que cette erreur qu'il dénonce, loin d'amener le pape à laisser dans l'ombre la vérité dont elle est le détournement, n'est signalée qu'au terme d'un développement où l'unité du Christ et de l'Eglise est réaffirmée dans les termes les plus forts et les plus impressionnants :

> Ex eadem autem Spiritus Christi communicatione efficitur, ut, cum omnia dona, virtutes et charismata, quae in Capite excellenter, uberrime efficienterque insunt, in omnia Ecclesiae membra deriventur, et in iis secundum locum quem in mystici Iesu Christi Corpore occupant, in dies perficiantur, Ecclesia veluti plenitudo constituatur et complementum Redemptoris ; Christus vero quoad omnia in Ecclesia quodammodo adimpleatur. Quibus quidem verbis ipsam attigimus rationem, cur, secundum Augustini placita, iam breviter indicata, Caput mysticum, quod Christus est, et Ecclesia, quae hisce in terris veluti alter Christus eius personam gerit, unum novum hominem constituant, quo in salutifero Crucis opere perpetuando caelum et terra iungantur : Christum dicimus Caput et Corpus, Christum totum. (l. c. p. 230 sq.)

Cette tranquille possession de la doctrine, que les erreurs opposées ne troublent pas parce que l'erreur, même quand elle se réclame d'une vérité, ne provient jamais d'elle et n'est jamais aussi complètement réfutée que par l'exposé sans détour de ce qui est vrai, donne un précieux sentiment de force et de sécurité.

L'appartenance à l'Eglise. – Cependant si l'Eglise visible, l'Eglise catholique, est le Corps mystique du Christ et assure sa présence et son action dans l'histoire, deux problèmes naissent aussitôt, problèmes anciens et problèmes à nouveau très discutés de nos jours, celui de la place qu'occupent en elle les pécheurs, et celui de la manière dont peuvent lui appartenir les justes du dehors.

Pour ce qui est du premier, la position que prend le pape, oriente de façon décisive la recherche des théologiens. Avec toute la Tradition il affirme qu'ils appartiennent à l'Eglise, qu'ils sont ses membres « infirmes ». Mais, et en ceci il semble assez clairement donner raison aux théo-

logiens pour qui l'âme de l'Eglise est la charité, c'est par ce qui reste en eux de vie surnaturelle qu'ils continuent à faire partie de l'Eglise, dont leurs péchés ne ternissent en aucune manière la sainteté :

> Attamen ei vitio verti nequit, si quaedam membra vel infirma vel saucia languescant, quorum nomine cotidie ipsa Deum deprecatur : « Dimitte nobis debita nostra », quorumque spirituali curae, nulla interposita mora, materno fortique animo incumbit. (l. c. p. 225.)

En ce qui concerne les « justes du dehors », si la doctrine de l'Eglise a toujours été que *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, la conciliation entre cette possibilité d'être sauvé sans être membre de l'Eglise avec le principe intangible : *Extra Ecclesiam non est salus* est un des problèmes les plus ardus qui se posent en ecclésiologie. Il est indéniable que Pie XII aura, sur ce point d'une importance capitale, apporté aux théologiens de très précieux éclaircissements. Exigeant en effet, pour être membre de l'Eglise, trois conditions, à savoir : être baptisé, professer la vraie foi et ne pas s'être coupé de l'obédience de l'Eglise, il suggérait que n'étaient pas membres, de façon complète, ceux qui ne remplissent pas ces conditions, même s'ils ne se sont pas séparés volontairement. Pourtant il admettait qu'ils peuvent être « ordonnés au Corps mystique du Rédempteur par un certain désir et souhait inconscient » et terminait le paragraphe qui les concerne par cet émouvant appel :

> Ingrediantur igitur catholicam unitatem, et Nobiscum omnes in una Iesu Christi Corporis compagine coniuncti, ad unum Caput in gloriosissimae dilectionis societate concurrant. Numquam intermissis ad Spiritum dilectionis et veritatis precibus, eos Nos elatis apertisque manibus exspectamus, non tamquam alienam, sed propriam paternamque domum adituros. (l. c. p. 243).

Quelques années plus tard un commentaire hautement autorisé de ce passage de l'encyclique était donné par la lettre du Saint Office à l'archevêque de Boston, datée du 8 août 1949, au sujet de l'interprétation restrictive que le P. Feeney voulait imposer au principe *Extra Ecclesiam non est salus* [7]. Dans ce document, qui se réfère expressément à l'encyclique « Mystici Corporis » est d'abord réaffirmée fortement la nécessité d'appartenir à l'Eglise pour être sauvé, ce qui exclut tout prétexte à un abandon quelconque de cette vérité fondamentale, comme si l'Eglise

[7] Texte français de ce document dans la Documentation catholique du 2 octobre 1952, c. c. 1395-1398. Texte latin et texte anglais officiel dans : The american ecclesiastical Review 127 (1952) 307-315.

n'était qu'*un moyen de salut*, alors que, dans son intime union avec le Christ, elle est et elle demeure *le moyen universel et unique du salut :* il en résulte que nul ne peut être sauvé qui, instruit de l'institution de l'Eglise par le Christ, refuse d'y entrer ou de se soumettre au souverain Pontife. Mais beaucoup, sans que ce soit leur faute, ne sont pas instruits de cela : reconnaissant expressément le fait de l'*ignorance invincible* sur ce sujet, le document étend hardiment à l'Eglise en tant que moyen général de salut ce qu'enseigne le concile de Trente de ces moyens plus particuliers que sont le baptême et la pénitence, à savoir que dans certaines circonstances ils peuvent produire leur effet par le seul *vœu* et le *désir* de les utiliser et parle d'une appartenance à l'Eglise *non actuelle*, comme est celle des membres proprement dits, mais en désir et en tendance. Et il ajoute qu'il ne s'agit pas toujours d'un désir explicite, comme celui des catéchumènes, mais aussi bien d'un *désir implicite*, c'est-à-dire inclus dans la bonne disposition d'une âme désireuse de conformer sa volonté à celle de Dieu.

Cette solution, dont on ne saurait nier qu'elle fait faire à la théologie catholique un grand pas en avant, tout en redressant des tendances aberrantes, soit trop restrictives, soit trop libérales, est donnée comme l'enseignement même de l'encyclique *Mystici Corporis*, quand elle distingue ceux qui sont actuellement incorporés dans l'Eglise comme ses membres et ceux qui sont unis à l'Eglise par le désir seulement.

C'est donc bien le souverain Pontife lui-même qui, avec autorité, a indiqué aux théologiens la voie dans laquelle il leur faut s'engager pour expliquer la *catholicité* de l'Eglise de façon à la fois à ne laisser aucun juste en dehors de la société visible fondée par Jésus-Christ et à reconnaître la possibilité concrète pour tout homme de se sauver, même si, par des circonstances indépendantes de sa volonté, il est hors d'état de reconnaître en cette institution l'Eglise de Jésus-Christ, et par conséquent de se savoir obligé de lui appartenir.

La liturgie. – L'Eglise, corps mystique de Jésus-Christ, a une activité essentielle, qui est de rendre à Dieu le culte, instauré et inauguré par son Fondateur sur la croix, à elle confié par lui, pour qu'elle le continue en son nom et avec lui invisiblement présent et agissant en elle, par elle, jusqu'à la fin des temps. A participer à cette activité, elle convie tous ses membres, que les caractères du baptême et de la confirmation ordonnent précisément à cela. L'ensemble des prières, des enseignements, des gestes et des choses sacrés qui intègrent cette activité culturelle, constitue *la Liturgie.*

Dans le domaine liturgique, tant par les initiatives hardies et les réalisations neuves que chacun sait, que par l'affirmation et le développement de la doctrine, le pontificat de Pie XII a été d'une remarquable fécondité. Les premières, si importantes soient-elles dans la vie de l'Eglise, ne doivent pas nous arrêter ici, mais ce serait négliger une part notable de la doctrine ecclésiologique de Pie XII, que de ne pas rappeler son enseignement dans le domaine de la liturgie. Il se trouve principalement dans la seconde grande encyclique doctrinale du pontificat : *Mediator Dei et hominum*, du 20 novembre 1947.

Ce qui frappe d'abord dans cet enseignement, c'est le caractère théocentrique qui est reconnu à la liturgie. Nettement affirmé dès le début de l'encyclique :

> Sacra igitur Liturgia cultum publicum constituit, quem Redemptor noster, Ecclesiae caput, caelesti Patri habet ; quemque christifidelium societas Conditori suo et per ipsum aeterno Patri tribuit ; utque omnia breviter perstringamus, integrum constituit publicum cultum mystici Iesu Christi Corporis, Capitis nempe membrorumque eius. (AAS 39 [1947] 528.)

Ce théocentrisme oriente et éclaire tout ce qui est dit ensuite, toutes les solutions apportées à des problèmes particuliers.

Et d'abord le problème du sacerdoce. Le pape s'élève contre une conception du sacerdoce qui ferait du prêtre un simple mandataire de la communauté, recevant d'elle son pouvoir et son autorité : il est au contraire l'envoyé du divin Rédempteur, et parce que Jésus-Christ est la Tête de ce Corps dont les chrétiens sont les membres, il représente Dieu auprès du peuple dont il a la charge. Et de ce fait le sacerdoce n'est pas donné à tous les fidèles, il distingue par un caractère indélébile, et par une fonction qui leur est propre, ceux qui ont reçu le sacrement qui le confère. Aussi le pape déplore-t-il et condamne-t-il de nouveau l'erreur ancienne, qui tendrait à renaître, selon laquelle tout chrétien par son baptême aurait le pouvoir sacerdotal :

> Illud tamen in memoriam revocandum esse ducimus, sacerdotem nempe idcirco tantum populi vices agere, quia personam gerit Domini nostri Iesu Christi, quatenus membrorum omnium Caput est, pro iisdemque semetipsum offert ; ideoque ad altare accedere ut ministrum Christi, Christo inferiorem, superiorem autem populo. Populum contra, quippe qui nulla ratione divini Redemptoris personam sustineat, neque conciliator sit inter seipsum et Deum, nullo modo iure sacerdotali frui posse. (l. c. p. 553 sq.)

Cela ne signifie nullement que les simples fidèles n'aient pas part à l'offrande du sacrifice : l'encyclique au contraire insiste d'une manière particulièrement frappante sur cette participation du fidèle, en montrant la raison et le fondement dans l'appartenance de chaque fidèle, par le baptême, au Corps du Christ prêtre :

> Nec mirum est christifideles ad huiusmodi dignitatem elevari. Baptismatis enim lavacro, generali titulo christiani in Mystico Corpore membra efficiuntur Christi sacerdotis, et « charactere » qui eorum in animo quasi insculpitur, ad cultum divinum deputantur ; atque adeo ipsius Christi sacerdotium pro sua condicione participant. (l. c. p. 555.)

Ainsi, là encore, ce n'est pas en contestant la réalité du « sacerdoce des fidèles », ou en la laissant dans l'ombre - ce qui donnerait l'impression pénible que le problème a été en partie éludé -, c'est en l'affirmant et en l'expliquant, que le pape écarte l'erreur qui prétend se couvrir d'elle. Il s'attache en effet à montrer comment s'exerce ce sacerdoce des fidèles, d'une manière parfaitement réelle, mais distincte de celle qui est une prérogative de ceux dont le caractère baptismal a été complété par celui de l'ordre. Pour cela il distingue deux sens du terme : « offrir le sacrifice », sens complémentaires d'ailleurs, qui correspondent exactement à la distinction entre le sacrifice extérieur, ou action sacrificielle, et le sacrifice intérieur, dont le premier est le signe, l'expression. S'il s'agit de l'action sacrificielle, « l'immolation non sanglante du Christ sur l'autel », seul le prêtre l'accomplit, comme instrument du Christ, non comme représentant la communauté chrétienne. Si l'on parle au contraire de l'offrande qui est faite au Père de ce sacrifice, alors les fidèles la font avec le prêtre, justement parce que celui-ci à l'autel tient la place du Christ, qui s'offre en son nom et au nom de tous ses membres, lesquels ont à ratifier cette offrande et à s'y associer :

> Populum vero una cum ipso sacerdote offerre non idcirco statuitur, quod Ecclesiae membra, haud aliter ac ipse sacerdos, ritum liturgicum adspectabilem perficiant, quod solius ministri est ad hoc divinitus deputati : sed idcirco quod sua vota laudis, impetrationis, expiationis gratiarumque actionis una cum votis seu mentis intentione sacerdotis, immo Summi ipsius Sacerdotis, eo fine coniungit, ut eadem in ipsa victimae oblatione, externo quoque sacerdotis ritu, Deo Patri exhibeantur. Externus enim sacrificii ritus suapte natura cultum internum manifestet necesse est : novae autem legis Sacrificium supremum illud obsequium significat, quo ipse principalis offerens, qui Christus est, et una cum eo et per eum omnia eius mystica membra debito Deum honore prosequantur ac venerentur. (AAS l. c. p. 556.

Le caractère théocentrique du culte est encore fortement marqué à propos du sacrifice eucharistique dont les quatre fins traditionnelles sont exposées de telle manière qu'il apparaisse comme ordonné premièrement et principalement, au même titre que le sacrifice de la croix qu'il représente, à glorifier Dieu. Aussi le pape, avec grande fermeté et parfaite clarté exclut-il cette théorie anthropocentrique qui fait consister le sacrifice de la messe essentiellement en un repas fraternel :

> Etenim etiam atque etiam animadvertendum est eucharisticum Sacrificium suapte natura incruentam esse divinae victimae immolationem, quae quidem mystico modo ex sacrarum specierum separatione patet, ex earumque oblatione Aeterno Patri peracta. Sacra autem synaxis ad idem integrandum ad idemque Augusti Sacramenti communione participandum pertinet ; dumque administro sacrificanti omnino necessaria est, christifidelibus est tantummodo enixe commendanda. (l. c. p. 563.)

Dans la même ligne, il s'élève contre la réprobation des « messes privées », auxquelles manquerait, selon certains, un élément essentiel, la présence d'une communauté, et auxquelles on reproche aussi de diviser la communauté. C'est dans le Christ en effet et dans le sacrifice par lequel il s'est offert au Père que la messe rassemble les fidèles, qu'ils soient présents ou non ; et si plusieurs messes sont célébrées ensemble, leur commune référence à l'unique sacrifice du Christ fait qu'elles évoquent et réalisent le même mystère d'unité [8].

Les ordres sacrés. – On ne saurait évoquer cet enseignement si riche, et par tant de côtés si neuf en même temps que traditionnel, sur le sacrifice eucharistique et sur le sacerdoce, sans rappeler la grande décision que Pie XII a prise, un an après l'encyclique *Mediator Dei*, au sujet des ordres sacrés. Il y avait là pour le théologien un véritable malaise : d'une part, faisant sienne la position de saint Thomas d'Aquin, le concile œcuménique de Florence avait donné comme la matière et la forme du sacrement de l'Ordre la tradition des instruments avec les paroles qui l'accompagnent ; d'autre part, il était bien évident que ce rite ne remontait pas aux premiers temps, de l'Eglise, et surtout il n'a jamais existé et il n'existe pas davantage aujourd'hui dans l'Eglise grecque. Qui déferait ce nœud ? Le Souverain pontife seul, évidemment, mais il est permis de penser que cette remise en question d'un point qui semblait fixé par un concile œcuménique demandait du courage. Pie XII durant

[8] Sur la position de Pie XII à l'égard des messes privées, cf. H. F. Davis : The pope and private Masses, Clergy Review 42 (1957) 1-14.

tout son pontificat a montré le sens qu'il avait de ses responsabilités et sa volonté de les assumer sans défaillance et sans dérobade. Par la constitution *Sacramentum ordinis* du 30 novembre 1947 [9] il tranche la question, mais de telle manière que, en déterminant la structure du sacrement de l'Ordre d'une manière valable pour toute l'Eglise et pour tous les temps, il maintenait intacte l'autorité du concile de Florence. Notant en effet qu'à Florence nul n'a songé à imposer aux grecs une modification de leur rite d'ordination, il en tirait cette conclusion obvie que le concile n'a pas voulu dire que le rite de la tradition des instruments avait été institué par Notre-Seigneur lui-même. Dès lors ce ne peut être qu'une institution ecclésiastique, qui peut de ce fait avoir été en vigueur à partir d'un certain moment et dans une partie de l'Eglise seulement, sans que soit brisée pour autant l'unité foncière du sacrement de l'Ordre, qui lui vient de l'institution du Christ. En outre « ce qu'elle a établi, l'Eglise peut aussi le changer et abroger » : en vertu de ce principe, et pour que cette unité du sacrement soit rendue plus manifeste, le pape, usant solennellement de son autorité suprême, décidait que la matière et la forme du sacrement de l'Ordre seraient désormais celles qui apparaissent dès le début de l'Eglise, à savoir l'imposition des mains avec la prière consécratoire.

Cette intervention assez insolite du Magistère est d'un grand intérêt, non seulement pour la question de la nature du sacrement de l'Ordre, mais aussi pour celle du pouvoir de l'Eglise en matière sacramentelle. On sait que le Concile de Trente a défini que les sacrements ont été institués par le Christ, et que l'Eglise n'a de pouvoir sur eux que « salva eorum substantia ». Mais en quoi consiste cette « substance » du sacrement ? Est-ce en la matière et la forme telles qu'aujourd'hui elles la constituent ? Pour plusieurs sacrements, trop de difficultés historiques interdisent de faire remonter aux origines de l'Eglise le rite aujourd'hui constitutif, et la théologie depuis longtemps est ici embarrassée et hésitante. Cette décision ferme et claire du souverain pontife, avec les considérants qui l'accompagnent, nous invitent à ne pas prendre dans un sens univoque les notions de matière, de forme et de substance quand il s'agit des sacrements, et à admettre que la « substance » du sacrement peut demeurer inchangée même quand est introduite une autre matière et une autre forme. Mais cela veut-il dire que l'Eglise, pour chacun des sept sacrements, pourrait introduire un pareil changement, et décréter par exemple que l'eucharistie en certains lieux sera célébrée avec une

[9] AAS 40 (1948) 4-7.

autre matière que le pain et le vin ? Les considérants même qu'introduit Pie XII pour justifier l'exercice du pouvoir de l'Eglise sur la matière et la forme du sacrement de l'Ordre s'y opposent formellement. Il s'appuie en effet sur la valeur significative qui s'attache « dans tous les rites en usage dans l'Eglise universelle, aux diverses époques et dans les différents pays » à l'imposition des mains et aux paroles qui l'accompagnent : de sorte que la tradition des instruments nous est présentée dans ce document comme ayant été *ajoutée* au rite institué par le Christ – avec d'ailleurs, peut-être, une valeur de complément nécessaire à la validité –, mais nullement comme lui ayant été *substituée*. D'où il ressort que, ce que l'Eglise ne peut pas faire, c'est changer ce que pour chaque sacrement le Christ a institué, son pouvoir ne s'exerçant que dans la marge plus ou moins grande d'indétermination que l'institution a laissée. Pour l'Eucharistie notamment, le fait certain que le Christ lui-même a déterminé la matière du sacrement interdit de penser qu'une modification quelconque pourrait être introduite sur ce point.

II. Le Magistère ecclésiastique

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine ecclésiologique de Pie XII. C'est dans cette lumière qu'il faut se placer pour comprendre la haute idée qu'il se faisait de son rôle de Docteur. Car si l'Eglise est la collaboratrice du Christ dans l'œuvre de la rédemption, c'est d'abord en enseignant la vérité révélée qu'elle s'acquitte de cette charge, et, de cet enseignement, le pape est le premier et principal responsable.

Mais à cette responsabilité du pasteur correspond chez les autres membres de l'Eglise un devoir de docilité. Sans être en son principe contesté par personne, ce devoir, en son application et en ses exigences concrètes, heurte trop vivement la sensibilité moderne pour n'avoir pas été, plus ou moins ouvertement, remis en question. Cette tentation généralisée d'indépendance intellectuelle à l'égard du Magistère ecclésiastique a été l'occasion d'une encyclique qui demeurera un des actes les plus importants du pontificat de Pie XII : *Humani generis* [10].

[10] L'encyclique est datée du 12 août 1950 (AAS 42 [1950] 561-578). — On ne peut signaler ici tous les commentaires que cette encylique a suscités : pratiquement toutes les Revues catholiques ont tenu à la présenter. Signalons seulement le numéro spécial de « Euntes Docete », Roma 1951, fasc. 1-2 : « In litteras encyclicas Humani generis Pii PP. XII commentarium ».

Cette encyclique, qui traite de bien des sujets et dénonce beaucoup d'erreurs, est en fait consacrée à définir l'attitude du penseur chrétien en face du Magistère de l'Eglise. De ce fait elle nous livre la pensée du pape et son enseignement sur l'autorité doctrinale de l'Eglise.

Et d'abord est marqué le fondement de cette autorité, qui n'est autre que la révélation divine confiée à l'Eglise comme un dépôt dont elle a la charge :

> At simul dolendum est haud paucos istorum, quo firmius verbo Dei adhaereant, eo magis humanam rationem adimere, et quo libentius Dei revelantis auctoritatem extollant, eo acrius Ecclesiae Magisterium aspernari, a Christo Domino institutum, ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur. Quod quidem non solum Sacris Litteris aperte contradicit, sed ex ipsa rerum experientia falsum manifestatur. Saepe enim ipsi a vera Ecclesia dissidentes de sua ipsorum in rebus dogmaticis discordia palam conqueruntur, ita ut Magisterii vivi necessitatem fateantur inviti. (l. c. p. 563.)

C'est au nom de cette responsabilité à l'égard des vérités révélées qui sont confiées à l'Eglise pour qu'elle en fasse vivre le monde et qu'il puisse être sauvé par elles, que le pape s'élève contre un faux « irénisme », qui, sous prétexte d'écarter les questions qui divisent les hommes et de les gagner au Christ, à quelque culture qu'ils appartiennent et quelles que soient leurs opinions religieuses, tendrait à réduire au maximum la signification des dogmes, de façon à ce qu'ils puissent être traduits et entendus selon les notions philosophiques les plus diverses, voire même opposées entre elles. On va parfois jusqu'à dire que cette diversité dans l'expression intelligible du dogme est rendue nécessaire par la transcendance même de la vérité révélée à l'égard des notions humaines dans lesquelles on l'exprime, et qui ne peuvent être qu'approximatives, et caduques :

> Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat. (l. c. p. 566.)

Devant cette conception ruineuse de la vérité révélée, qu'il n'hésite pas à qualifier de « relativisme dogmatique », le pape affirme avec force la valeur des notions que la réflexion séculaire des docteurs catholiques, sanctionnée souvent par l'autorité de l'Eglise ou au moins par son approbation tacite, a élaborées pour accéder à une certaine intelligence du

Dogme. Il défend alors la théologie scolastique, et plus généralement la théologie spéculative, contre ceux qui la prétendent dépassée et vaine, sous prétexte qu'elle ne correspondrait plus aux façons modernes de penser. A travers elle, ne craint-il pas de dire, c'est le Dogme lui-même que l'on atteint « le rendant semblable à un roseau agité par le vent ».

Et ce qui est aussi atteint à travers elle c'est le Magistère de l'Eglise, qui l'appuie de son autorité et s'en sert pour exprimer la vérité et condamner l'erreur. Avertissement grave et douloureux : on tient parfois pour nul et non avenu l'enseignement des papes, sous prétexte que leur intention ne serait pas de trancher les questions débattues entre théologiens ! Certes, Pie XII le rapelle, l'Eglise laisse la liberté aux théologiens dans bien des questions controversées et elle n'use pas de son autorité de manière à paralyser le libre jeu des discussions, mais toute discussion entre théologiens n'est pas proprement théologique : il arrive qu'elle porte en fait, directement ou indirectement, sur des vérités de foi, qui, elles, ne souffrent pas la discussion. Et il arrive aussi que cela n'apparaisse pas tout de suite, et que ce soit l'Eglise qui, par son intervention même, clôt un débat commencé légitimement, non pas précisément en prenant parti pour une thèse théologique contre une autre, mais en notifiant qu'une des deux thèses n'est pas théologiquement soutenable parce qu'elle s'oppose à la foi. Une telle intervention d'ailleurs peut, comme le souligne le pape, se produire après plusieurs siècles de controverse et elle met dans ce cas hors de discussion ce qui jusqu'alors pouvait être discuté librement (l. c. p. 568). On ne saurait trop souligner ici combien est futile cet appel à une intention des souverains pontifes ou des conciles, tellement opposée à celle qui s'exprime par tout le contexte et que Pie XII ici déclare expressément : à savoir celle de *définir* la doctrine et d'exclure toute interprétation théologique contraire (l. c.).

Comme toujours c'est à partir de conceptions vraies que ces erreurs se sont développées, et, selon la méthode hardie et franche que nous avons déjà rencontrée plusieurs fois, Pie XII, loin de passer sous silence ces conceptions vraies dans sa condamnation de l'erreur qu'on en a fait sortir, enlève à celle-ci le bénéfice de la vérité dont elle se réclamait en la revendiquant et la plaçant sous sa vraie lumière. Dans le cas présent, c'est sur la nécessité du « retour aux sources » que prétend s'appuyer le mépris que le pape condamne pour les notions dogmatiques élaborées ultérieurement, fûssent-elles sanctionnées expressément par le Magistère de l'Eglise et introduites dans la formulation même de la foi. Or il est

bien vrai que de tout l'enseignement ecclésial et de la théologie authentique les sources sont la sainte Ecriture et la Tradition. D'où cette prétention à juger de cet enseignement en le référant aux sources, de telle façon que les formulations les moins évoluées du dogme et les moins précises seraient considérées comme les plus authentiques, étant les plus proches des sources de la vérité. C'est oublier que ces sources mêmes ont été confiées à l'Eglise et que son Magistère a justement pour but de conserver la sainte Ecriture, et de l'interpréter, de sorte que l'exégète lui-même des livres saints et l'historien des dogmes, bien loin de pouvoir prétendre à contrôler l'enseignement de l'Eglise, lui sont soumis et ne peuvent valablement procéder que sous son contrôle :

> In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac « traditionis » Ecclesiae ; ita ut sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres constituta est. (l. c. p. 569.)

C'est l'ancien et toujours nouveau problème des rapports de la foi et de la raison. Le pape le traite ici d'une manière pleinement consonante à la constitution dogmatique « de fide catholica » du concile du Vatican, mais avec des précisions nouvelles, rendues nécessaires par les formes toujours nouvelles que prend la prétention de la raison à contrôler la foi, sous prétexte que seul un tel contrôle peut préserver la foi de la déraison. Inlassablement l'Eglise nous rappelle qu'entre le rationnel et l'irrationnel se dresse le *supra-rationnel* auquel la raison ne peut atteindre qu'en se subordonnant à la révélation, qui n'est connaissable que par la foi.

Ce rappel de la suprématie de la foi, et par conséquent de la nécessaire soumission de la raison, dans tout le domaine surnaturel, à l'autorité de l'Eglise, ne s'accompagne d'aucun mépris de la raison. Bien au contraire, le pouvoir qu'elle a d'atteindre la vérité avec certitude et de façon définitive est affirmé avec force contre ce relativisme mortel qui fait consister le progrès de la philosophie dans la substitution indéfinie d'un système à un autre. C'est ce pouvoir de la raison qui fonde la confiance que nous pouvons mettre en elle dans le domaine surnaturel aussi : car si elle n'était pas capable de vérité, aucune vérité ne pourrait lui être donnée, même par Dieu. Si la moindre affirmation témoigne de cette confiance que la raison a en elle-même, à plus forte raison

les affirmations de foi qui composent l'enseignement de l'Eglise appellent une telle confiance. Le pape rappelle que, en fait, cette raison blessée par le péché, est hésitante et aisément trompée dès qu'elle aborde le domaine des réalités invisibles : d'où la nécessité que lui soient assurées par la révélation ces vérités, de soi naturellement accessibles, qui sont le fondement nécessaire des vérités surnaturelles, et qu'on appelle les *praeambula fidei*. Mais il assure de nouveau, comme l'avait fait le concile du Vatican, que la raison peut démontrer avec certitude ces vérités fondamentales et en particulier l'existence de Dieu. La reprise de cette doctrine est d'une particulière importance aujourd'hui où tant de philosophes chrétiens, impressionnés par la défiance généralisée à l'égard des concepts et des raisonnements fondés sur eux, cherchent à fonder la religion sur une certitude extra-rationnelle. Et il est bien vrai que la raison ne suffit pas. Il est vrai aussi que beaucoup, dont l'esprit est plus ou moins gravement déformé par des idées fausses et des préjugés intellectuels, peuvent accéder à la vérité qui sauve malgré ce handicap et sans que leur raison, à son plan, soit toujours parfaitement redressée. Il reste pourtant qu'une raison saine facilite grandement l'adhésion intellectuelle à la vérité révélée qu'est la foi.

En outre, chez le croyant, cette raison, surélevée par la foi, peut parvenir à cette certaine intelligence des mystères dont parlait déjà le concile du Vatican et dont Pie XII nous rappelle le prix et la valeur.

Ainsi, de même que les erreurs opposées se rejoignent, de même la vérité rassemble les vues partielles que ces erreurs comportent. La défiance affligeante que la raison humaine éprouve à l'égard d'elle-même la conduit étrangement à s'arroger un exorbitant pouvoir de contrôle sur la foi, sous prétexte que ce qu'il y a d'intelligible dans la foi ne saurait relever que d'elle [11]. Inversement le Magistère de l'Eglise, en la mettant à sa juste place, subordonnée à la foi et soumise de ce fait à l'autorité par laquelle est transmise la révélation, lui restitue aussi sa valeur propre et lui rend confiance en elle-même.

Cette remise en ordre de la raison par rapport à la foi et de la liberté intellectuelle par rapport à l'autorité magistérielle de l'Eglise est le grand et important bienfait de cet encyclique, qui restera fameuse. On a été frappé d'abord par la condamnation de certains errements et

[11] Cf. en particulier H. Duméry : Blondel et la religion. Essai critique sur la lettre de 1896, Paris 1954, et surtout : Critique et religion, Paris 1957. — J. H. Nicolas : Chronique de philosophie de la Religion, RT 58 (1958) 348-379, et C. R. de « Blondel et la Religion », RT 54 (1954) 681-688.

de plusieurs erreurs. Mais de plus en plus il apparaît que ce côté négatif, si important soit-il, est second par rapport à tout l'enseignement positif qu'elle apporte [12]. Les sévérités qu'on peut relever à l'égard de certaines aberrations qui mettent en péril la foi catholique ne doivent pas cacher la grande miséricorde avec laquelle ce pape du XX^e^ siècle se penche sur l'intelligence du chrétien d'aujourd'hui, fascinée à la fois et troublée par les perspectives immenses et inattendues qu'ouvrent devant elle les prodigieuses découvertes de la science ainsi que le bouleversement des rapports humains, et qui se demande avec anxiété si le poids des traditions séculaires de la pensée chrétienne ne va pas l'empêcher de suivre le courant de la pensée moderne et de conserver sa place dans le domaine de la culture. Avec sagesse et fermeté, avec une immense bonté aussi, il lui indique ce qui peut de ces traditions être modifié au contact des découvertes nouvelles et ce qui demeure hors de discussion parce que attesté par la parole de Dieu. Et en même temps il l'encourage à ne pas douter d'elle-même, car si elle doit se soumettre à l'Eglise c'est pour recevoir d'elle la vérité. Or, la vérité qui vient de Dieu par révélation ne saurait en rien s'opposer à celle qu'obtient la recherche humaine dans son domaine, et qui vient de Dieu elle aussi.

III. La définition du dogme de l'Assomption

L'encyclique « Humani generis » insistait sur le juste rôle du magistère ecclésiastique : la définition solennelle du dogme de l'Assomption, venait quelques mois plus tard en donner une illustration éclatante, qui restera une date importante dans l'histoire de l'Eglise.

Beaucoup se sont étonnés qu'une croyance aussi universellement admise par les catholiques ait eu besoin d'être définie. Le pape lui-même souligne, dans la bulle *Munificentissimus Deus* consacrée à cette définition, que cette vérité était enseignée par le Magistère ordinaire de l'Eglise et crue par l'ensemble du peuple chrétien. L'intervention du Magistère extraordinaire se présente donc ici comme la sanction ultime et la confirmation du sentiment commun de l'Eglise. Nul ne peut refuser d'adhérer

[12] Cf. la pertinente observation de A. C. Cotter SJ : The encyclical Humani Generis with a commentary, Weston 1952 (2nd edition), p. 55 : « It is for this positive doctrine that *Humani Generis* will be remembered long after the glittering theories condemned in it are buried and forgotten. »

à un enseignement du Magistère ordinaire s'il est reconnu comme tel, mais on peut, avec plus ou moins de fondement, mettre en doute qu'il s'agisse en tel ou tel cas d'un enseignement de cette nature. La définition solennelle, par un concile œcuménique ou le pape seul, coupe court à de telles hésitations.

Elle ne rend pas inutile pour autant le Magistère ordinaire, sur lequel elle s'appuie et qui culmine en elle. C'est ainsi qu'avant de définir l'Assomption, Pie XII a tenu à consulter les évêques du monde entier par la lettre *Deiparae Virginis Mariae* du 1er mai 1946, et c'est la réponse quasi unanimement affirmative du corps épiscopal qu'il invoque dans le bulle *Munificentissimus* pour justifier la définition. Cette conjonction des deux formes de l'unique Magistère de l'Eglise est un des importants enseignements de la Définition.

On ne peut pas éviter de se demander, à propos de cet acte où s'affirme de façon si solennelle et si rare l'autorité doctrinale de l'Eglise, comment l'Eglise au XXe siècle peut décréter un nouveau dogme. Il est constant en effet que la Révélation est close avec le dernier des apôtres, et que l'Eglise ne peut rien imposer à la foi des fidèles qui ne soit déjà révélé depuis ses origines. Question passionnante, qui s'est posé très tôt dans l'histoire de l'Eglise (par exemple quand le concile de Nicée a défini la « consubstantialité » du Père et du Fils, ce qui était un terme nouveau, qu'on ne trouve pas dans l'Ecriture), et se repose périodiquement : chaque fois que le Magistère de l'Eglise est amené à imposer une interprétation du donné révélé, qui ne saurait évidemment se présenter autrement que comme une détermination, laquelle paraît nouvelle. Le donné révélé est un germe vivant qui se développe : ce qui apparaît au cours de ce développement paraît nouveau, est nouveau en un certain sens, car cela était imperceptible dans le germe, et pourtant *cela y était*.

Mais il faut ajouter immédiatement : ce développement est d'ordre spirituel et se fait à l'*intérieur de l'Eglise*. Beaucoup plus qu'au développement d'une plante – lequel en réalité ne se fait pas sans de multiples apports extérieurs –, c'est à la lente maturation d'une idée à l'intérieur de l'esprit qu'il faut le comparer, au passage progressif de l'implicite à l'explicite. Ici on peut parler d'une *mémoire vivante* [13] de l'Eglise dans laquelle se conserve, et s'explicite lentement le dépôt.

[13] Cf. M. Labourdette et M.-J. Nicolas : La définition de l'Assomption, RT 50 (1950) 256.

A partir de l'explicite on peut remonter peu à peu les étapes du développement jusqu'au point de départ. C'est le travail, précieux de la théologie positive. Mais l'encyclique *Humani generis* nous avait rappelé que, loin de juger de la valeur de l'explicitation par ses méthodes scientifiques, la théologie positive dépend, dans ses démarches scientifiques même, de cette explicitation : c'est-à-dire qu'elle doit juger des formulations imparfaites, confuses, obscures des débuts, à la lumière des formulations terminales, et non inversement. Ce principe de méthode, la Bulle *Munificentissimus* le met devant nous en action. Nous y trouvons bien en effet une argumentation vigoureuse tendant à rattacher le nouveau dogme aux sources de la Révélation, la Tradition et la sainte Ecriture : et pourtant l'argument proprement dit par lequel le pape motive sa décision n'est pas tiré de là, de sorte qu'on ne peut dire en aucune manière que cette définition soit la conclusion d'un raisonnement théologique, ce qui ferait dépendre la foi de la raison. Si le pape juge pouvoir définir comme étant de foi catholique l'Assomption au ciel de la Sainte Vierge, c'est parce que cette vérité, après mûr examen et après une enquête très longue, lui est apparue comme enseignée par l'Eglise universelle qui ne peut errer en matière de foi :

> Haec « singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio » qui Dei Matris autumant corpoream in Caelum Assumptionem ut fidei dogma definiri posse, cum concordem Nobis praebeat ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem – quam idem Magisterium sustinet ac dirigit – idcirco per semetipsam ac ratione omnino certa ab omnibusque erroribus immuni manifestat eiusmodi privilegium veritatem esse a Deo revelatam in eoque contentam divino deposito, quod Christus tradidit Sponsae suae fideliter custodiendum et infallibiliter declarandum. (AAS 42 [1950] 756.)

On sait que la définition porte seulement sur l'Assomption corporelle de Marie au ciel et ne dit rien de la mort, laissant donc à la libre discussion des théologiens la question de savoir si Marie a été ou non exemptée aussi de la loi de mourir. L'existence même de ces discussions actuelles, et aussi certains témoignages anciens allégués par les partisans de la thèse immortaliste, ont détourné le souverain Pontife d'aller dans sa définition au-delà de ce qui est en fait universellement enseigné.

Cela met en un plus grand relief un aspect très caractéristique de cette définition. Il arrive qu'on présente les définitions dogmatiques comme toujours et nécessairement motivées par la nécessité de dirimer un débat doctrinal et de ce fait comme payant la précision plus grande qu'elles apportent à la vérité retenue d'un appauvrissement doctrinal

causé par le rejet de ce qu'il y avait de vrai dans la position opposée. C'est là une vue en elle-même très contestable, car si la controverse est souvent l'occasion d'une définition dogmatique, celle-ci ne consiste jamais pour l'Eglise à prendre parti pour un théologien contre un autre, mais à fixer la *vérité totale* de ce qui était mis en cause, dans une formulation aussi compréhensive que possible. Il y a là enrichissement, et non appauvrissement. Mais, dans le cas de l'Assomption, aucune controverse n'a motivé la Définition, et celle-ci apparaît alors clairement comme la fleur jaillie des profondeurs de la vie de l'Eglise, sous la pression irrésistible d'une montée de la sève chrétienne.

C'est sans doute sous cet aspect qu'il faut considérer le grave problème qui pouvait se poser de l'opportunité de la définition. On sait qu'elle a été fort mal accueillie par les protestants, et d'aucuns en ont tiré prétexte pour parler d'un recul dans la voie de l'unité. Mais faudrait-il donc que l'Eglise de Jésus-Christ, s'arrêtât et cessât de se développer dans sa ligne, qui est celle où l'a orientée et où ne cesse de la diriger le Christ son Fondateur, pour qu'il soit plus facile à ceux qui l'ont, pour leur malheur et pour sa grande tristesse, abandonnée, de la rejoindre ? D'ailleurs il faut, en cette question de l'Unité qui suscite un si grand désir deans les âmes chrétiennes, conserver toute sa lucidité : ce n'est pas dans l'équivoque ou les malentendus que pourra se faire valablement la grande union de tous les chrétiens. Celui qui penserait pouvoir entrer dans l'Eglise catholique en ne croyant pas à l'Assomption corporelle de Marie s'exposerait fatalement à une grave désillusion et exposerait l'Eglise à de graves conflits. La définition impose évidemment à tous les membres de l'Eglise cette foi en l'Assomption, mais ce n'est pas elle qui a introduit cette vérité dans la conscience chrétienne – comme si auparavant ce n'était pas une vérité – ; elle a seulement *déclaré* que cela était révélé par Dieu et donc vrai, et donc vérité de foi.

Manifestation éclatante de la vie de l'Eglise et de la vitalité de sa foi, elle apporte en outre aux chrétiens de ce temps des bienfaits spirituels, que le pape, à la fin de la Bulle, se plaît à souligner. C'est d'abord un accroissement de la piété mariale, et très spécialement une orientation de cette piété vers un aspect du mystère de Marie auquel Pie XII était fort attaché personnellement et auquel il attribuait une très grande et réelle importance pour la vie de l'Eglise et des chrétiens ici-bas : sa royauté. Le pape qui a tenu, en pleine guerre, à consacrer le monde au Cœur immaculé de Marie, et qui, un peu plus tard, a institué la fête de

Marie Reine, est aussi celui à qui est revenu l'immense honneur de proclamer que cette Reine a été associée au Roi dans sa victoire sur la mort. A partir de là comment ne pas penser qu'elle ne cesse de s'unir à lui aussi dans cette action incessante par laquelle il arrache les hommes au péché, et qui doit se terminer pour eux aussi, mais à la fin des temps, par la résurrection, ultime victoire de la rédemption ?

Cette connexion intime entre la résurrection anticipée de Marie et notre résurrection, laisse apercevoir un autre bienfait de la définition, que souligne aussi la Bulle. C'est le rappel aux hommes plongés dans une atmosphère si dangereusement matérialiste, de leur destinée ultra-terrestre et de la résurrection des corps : dogme si éloigné de la mentalité contemporaine, et si nécessaire pourtant pour triompher de l'idolâtrie des puissances charnelles. Il est en effet aux antipodes du matérialisme, car il signifie que, contrairement à toutes les apparences, c'est l'esprit qui doit triompher de la matière, si du moins, dès ici-bas, il ne se laisse pas dominer par elle : car il y aura aussi une *résurrection pour la damnation* [14].

Restaurare omnia in Christo

Il n'est pas facile d'unifier l'enseignement dogmatique d'un pontificat qui a duré dix-neuf ans et qui se signale par un si intense exercice de la fonction enseignante du souverain Pontife. Un tel enseignement répond pour une grande part à des besoins ou des opportunités nées des circonstances, et ne se laisse pas rapporter sans quelque artifice à une idée directrice.

Pourtant il est frappant de voir comment les grandes interventions doctrinales de Pie XII se ramènent finalement à deux grands thèmes : l'Eglise et la sainte Vierge. Et voici qu'avec un peu d'attention on s'aperçoit que ces deux thèmes eux-mêmes s'unifient profondément en ceci que l'un et l'autre ne sont jamais traités qu'en fonction d'un même centre de référence : le Christ. L'Eglise en effet est le Corps mystique de Jésus-Christ. La Vierge est la Mère du Christ, et son associée dans la gloire, après lui avoir été associée dans l'incarnation et dans la rédemption.

C'est le mystère du Christ qui donne son véritable éclairage à tout l'enseignement doctrinal de Pie XII. Or ce mystère, qu'il rappelle souvent dans les différents documents que nous avons analysés, il lui a consacré une belle et importante encyclique, datée du 8 septembre 1951, à l'occasion du 15e centenaire du concile de Chalcédoine. Dans cet important

[14] S. Jean v, 29.

document le pape insiste de façon remarquable sur la continuité et la complémentarité des deux conciles de Chalcédoine et d'Ephèse, qu'on a parfois tendance à opposer, et il souligne que si à Chalcédoine certaines formules moins heureuses, moins élaborées, de S. Cyrille ont été rectifiées, la doctrine de celui-ci, solennellement approuvée à Ephèse, n'est nullement visée par cette correction, car lui-même entendait ces formules dans un sens parfaitement orthodoxe. Et le souverain Pontife de déplorer le schisme monophysiste, né d'un attachement têtu à des formules qu'il fallait améliorer pour retrouver la vraie pensée, et du patriarche d'Alexandrie et de l'Eglise.

Or, aujourd'hui encore, le célèbre adversaire de Nestorius trouve des contradicteurs, et cela parmi les théologiens catholiques. Certains en effet voudraient avec l'unité de la personne qui a été définie de façon définitive, maintenir dans le Christ une dualité de sujets, comme s'il appartenait à la nature humaine d'être un sujet, une « conscience », de sorte qu'on ne pourrait nier dans le Christ un « moi » humain sans tomber dans l'apollinarisme. Et certains voudraient, pour mieux mettre en valeur ce sujet humain, remettre en usage la vieille formule que les progrès dogmatiques avaient fait abandonner : *assumptus homo*. Le pape, tout en laissant place ici à une certaine liberté dans l'interprétation théologique de l'unité personnelle du Christ et de ses conséquences — on sait que l'expression « moi psychologique », qui figurait dans le texte de l'encyclique publié par l'*Osservatore romano* comme devant être proscrite n'est plus mentionné dans le texte officiel des A. A. S. —, réaffirme fermement, avec les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, que l'unité personnelle du Christ exclut qu'il y ait en lui deux sujets, deux individus, et donc qu'on puisse valablement exprimer l'incarnation par le terme et la notion de « homo assumptus » :

> Quamvis nihil prohibeat quominus humanitas Christi, etiam psychologica via ac ratione, altius investigetur, tamen in arduis huius generis studiis non desunt qui plus aequo vetera linquant, ut nova astruant et auctoritate ac definitione Chalcedonensis Concilii perperam utantur, ut a se elucubrata suffulciant.
>
> Hi humanae Christi naturae statum et conditionem ita provehunt ut eadem reputari videatur subiectum quoddam sui iuris, quasi in ipsius Verbi Persona non subsistat. At Chalcedonense Concilium, Ephesino prorsus congruens, lucide asserit utramque Redemptoris nostri naturam « in unam personam atque subsistentiam » convenire vetatque duo in Christo poni individua, ita ut aliquis « homo assumptus », integrae autonomiae compos, penes Verbum collocetur (AAS 43 [1951] 638.)

On a dit souvent de Pie XII qu'il était un pape « mystique ». Si l'on entend par là le goût et le besoin de faire jaillir de la vérité révélée la vie dont elle est prégnante, l'admirable encyclique *Haurietis aquas* sur le Sacré Cœur, publiée deux ans avant sa mort [15] et dans laquelle cette unité du Christ dans son être, dont traitait l'encyclique *Sempiternus Rex Christus*, nous est montrée se prolongeant dans son action sanctificatrice, justifierait à elle seule cette qualification : à condition d'ajouter que cette mystique-là ne se nourrit pas de sentiment, mais de forte pensée.

Le pape, dans cette encyclique, marque, plus clairement que cela n'avait jamais été fait dans un document officiel, l'objet précis du culte du Sacré Cœur, et par là il dirime, définitivement semble-t-il, les controverses entre théologiens à ce sujet : c'est le triple amour que nous découvrons en la personne adorable du Sauveur, tant à l'égard de son Père qu'au nôtre : *amour divin*, qui lui est commun avec le Père et le Saint-Esprit, mais que seul des Trois il manifeste dans un cœur de chair, car seul le Verbe s'est incarné ; *amour humain de charité ; amour sensible :*

> Quamobrem iure meritoque Incarnati Verbi Cor praecipuus consideratur index et symbolus triplicis illius amoris, quo Divinus Redemptor Aeternum Patrem hominesque universos continenter adamat. Symbolus nempe est divini illius amoris, quem cum Patre et Spiritu Sancto communicat, sed qui tamen in ipso tantum, utpote in Verbo, quod caro factum est, per caducum et fragile humanum corpus nobis manifestatur, quandoquidem « *in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* » (Col. II, 9). Symbolus praeterea est incensissimae illius caritatis, quae, eius in animum infusa, humanam ditat Christi voluntatem, et cuius actus duplici scientia perfectissima collustratur et dirigitur, hoc est beata et indita vel infusa. Ac denique – idque modo magis naturali et directo – sensibilis quoque affectus symbolus est, cum Iesu Christi corpus, in sinu Virginis Mariae Spiritus Sancti opera formatum, sentiendi percipiendique vi polleat perfectissima, magis utique quam cetera omnia hominum corpora (l. c. p. 327 sq.)

Ces trois amours sont merveilleusement accordés entre eux, mais restent distincts et nous devons en reconnaître l'existence en Jésus en raison des exigences du mystère de l'union hypostatique, qui nous est donné comme le fondement de la théologie et du culte du Sacré Cœur. De ce triple amour le cœur de chair de Jésus est le symbole : nous l'adorons parce qu'il est le cœur de chair d'une Personne divine, le Verbe (l. c., p. 316).

[15] AAS 48 (1956) 309-353.

Dans toute l'encyclique c'est l'amour du Rédempteur qui nous est proposé comme l'objet du culte, et notre amour en retour, notre parfaite adhésion à sa volonté, comme son fruit. Or, cet amour est le centre même de la révélation chrétienne. Qu'a donc de nouveau le culte du Sacré Cœur, pourrait-on alors demander ? C'est l'image du cœur pour concrétiser cette vérité de l'amour rédempteur (ib. p. 317). Les révélations faites à sainte Marguerite-Marie n'ont apporté aucune vérité nouvelle, mais Jésus-Christ a voulu, de cette manière extraordinaire, attirer l'attention des hommes sur le mystère de l'amour très miséricordieux de Dieu à l'égard du genre humain. Lui-même a présenté son cœur comme le symbole par lequel les hommes seraient attirés à la connaissance et à l'expérience de son amour, et en même temps il l'a donné comme le signe et le gage de sa miséricorde et de sa grâce dans les nécessités actuelles de l'Eglise (ib. p. 340).

Ainsi la vaste et hardie activité doctrinale de ce grand pape s'achève et se condense dans le rappel du thème central, mais pratiquement trop aisément oublié, du mystère pascal : *le trop grand amour dont nous avons été aimés.*

Besprechungen

Mysteriengegenwart

Mit der Enzyklika « Mediator Dei » und dem Brief des Kardinals Marchetti-Selvaggiani vom 25. XI. 1948 an den Fürsterzbischof von Salzburg schien es um die Mysterientheologie ruhiger geworden. Aber gerade dieser Ruhe bedurfte es, um den für die heutige Theologie bedeutungsvollsten und fruchtbarsten Fragenkomplex neu zu überprüfen ; denn vorher war schon eher eine Kampfstimmung ausgebrochen, die bisweilen an den Gnadenstreit erinnerte.

Im Gedächtnisbuch für Odo Casel [1] kommt *P. Burkhard Neunheuser* zur Erkenntnis, daß « Mediator Dei » die sog. Mysterienlehre gewiß nicht in ihrer Gesamtheit anerkenne, daß es aber auf Grund positiver Äußerungen des Rundschreibens nicht mehr um die *Tatsache* der Heilsgegenwart an sich gehe – weil sie nach P. B. Neunheuser anerkannt werde –, sondern um die *Art und Weise* dieser Gegenwart [2]. Eine Reihe von Theologen [3] machte sich, ohne Polemik, an die Arbeit, die theologischen Grundlagen der Mysterienlehre bei den Kirchenvätern und bei Thomas von Aquin zu untersuchen, weil es bei Casels, mehr intuitiven als spekulativ-systematischen Darlegungen an diesem theologischen Unterbau fehlte. Und in der Tat, um die Ergebnisse vorwegzunehmen : die *Tatsache* der Mysteriengegenwart scheint bei den bisher speziell untersuchten Kirchenvätern [4] und beim Aquinaten festzustehen. Über die *Art und Weise* der Heilsgegenwart finden sich aber in Schrift und Tradition keine stichhaltigen Aussagen, sodaß die Lösung dieses weit schwierigeren Problems der spekulativen Theologie überlassen werden muß. Casel selbst wollte zunächst nur positive Theologie, er war der

[1] *Vom christlichen Mysterium.* Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB. Herausgegeben von Dr. Anton Mayer, Dr. Johannes Quasten, Dr. Burkhard Neunheuser OSB. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1951.

[2] A. a. O. 356.

[3] Es sei auf die sehr wertvolle Arbeit von Jean Gaillard OSB, La Théologie des Mystères, RT 57 (1957) 510-551, verwiesen. Gaillard bietet einen zuverlässigen und objektiven Überblick über den Stand der Mysterienlehre unter Berücksichtigung nahezu aller einschlägigen Arbeiten der letzten Jahre.

[4] J. Betz : Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. Freiburg i. Br. 1955. G. Fittkau : Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus, Bonn 1953.

spekulativen Theologie und der scholastischen Terminologie eher abhold, weshalb ihn scholastisch geschulte Theologen leicht bedrängen konnten.

Die bedeutendste Arbeit, die nach dem Tode Casels im Dienste der Mysterientheologie geschrieben wurde, ist ohne Zweifel die systematische Abhandlung von *Dr. P. Polykarpus Wegenaer* (Benediktiner der Abtei Maria Laach), die im Folgenden besprochen werden soll [5]. Die Untersuchung prüft « die philosophisch-theologische Möglichkeit der Gegenwart der historisch vergangenen Heilstat im Sakrament » [6]. Verfasser ist sich bewußt, daß er da und dort über Thomas hinausgehen muß, aber dennoch die sicheren thomasischen Prinzipien von der Gegenwart der virtus divina im Gottmenschen und in seinem Heilswerk in einem konsequenten Zu-Ende-Denken auf die Sakramente übertragen kann [7]. Dabei geht es um die « begriffliche Sicherung der thomasischen Lehre von der operativ-dynamischen Gegenwart der passio Christi » [8].

Das Anliegen der Mysterientheologie ist keine Spitzfindigkeit, sondern ein Problem, das jeden Theologen in der Erlösungs- und Sakramentenlehre beschäftigen muß. Wir müssen die Antwort finden auf die Frage : wie kann die geschichtlich einmalige, vergangene und örtlich abgegrenzte Passio Christi alle Menschen aller Zeiten wirksam, d. h. deren Erlösung und Heil wirkend, erreichen ? Alle sind sich einig : es geschieht durch den Glauben, durch die Liebe und die Sakramente [9]. Wegenaer hofft die weitere Frage beantworten zu können, *ob und auf welche Weise* die längst vergangene Heilstat selber (Mysteriengegenwart), nicht bloß deren Frucht und Wirkung (Effektustheorie) im Sakrament gegenwärtig wird [10].

Die Grundlage für die Lösung der gestellten Aufgabe ist die von Thomas vorgetragene Lehre von der Wirkkraft der Menschennatur Christi und seines Heilswerkes durch den « contactus virtutis divinae ».

Im I. Teil seiner Arbeit (S. 9-53) legt der Verfasser, gestützt auf Thomas dar, daß und wie die geschichtlich einmalige passio Christi in den Sakramenten gegenwärtig und wirksam ist. Nach einer philosophischen Vorbemerkung zur Gegenwart der virtus divina ganz allgemein, folgt der Beweis von der Gegenwart dieser virtus divina im *historischen* Heilswerk Christi. Die Menschheit Christi ist in doppelter Hinsicht beim Erlösungswerk Werkzeug der hypostatisch geeinten Gottheit. « Die Menschheit Christi und die in ihr vollzogenen Mysterien sind durch die gegenwärtige *virtus divina efficienter* wirksam » [11]. Dieses Wirken ist aber, wie alles vernünftige Tun, durch eine Idee bestimmt. « Wir müssen deshalb noch eine andere Ursächlichkeit der Menschheit Christi berücksichtigen : ihre Vorbildursächlichkeit (*causalitas formalis extrinseca*). Auch Thomas betrachtet die Mysterien des

[5] Polykarpus Wegenaer OSB : *Heilsgegenwart.* Das Heilswerk Christi und die Virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 33.) – Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1958. XV-128 S.

[6] A. a. O. 4. [7] A. a. O. [8] A. a. O. 5.

[9] Cf. S. Th. III 48, 6 ad 2 ; 49, 1 ad 5 ; 49, 5.

[10] A. a. O. 7. [11] A. a. O. 20.

irdischen Lebens Jesu als Vorbild für das, was am Christgläubigen vor allem sakramental, aber auch außersakramental, geschieht. »[12] Auf Grund der hypostatischen Union ist also die Menschennatur Christi instrumentum divinitatis und zwar sui generis. « So sind die mysteria carnis Christi wegen der unendlichen Kraft Christi nicht durch raum-zeitliche Distanz in ihrem Wirken behindert und können weiterwirken in efficienter und exemplarischer Ursächlichkeit. »[13] Im nachfolgenden Satz kommt nun allerdings der große Schritt von der einmaligen (vergangenen) Heilstat zum stetigen Gegenwärtigwerden, nicht bloß der virtus divina, sondern der *Heilstat* selber: « Die Heilstat Christi ist also wirkend gegenwärtig überall, wo sie Heil bewirkt, und zwar die geschichtliche Heilstat, die dem physischen Sein nach vergangen – durch den contactus virtutis divinae dem zu erlösenden Menschen gegenwärtig wird ... Die göttliche Kraft, die im Ursakrament, der Menschheit Christi und den in ihr vollbrachten Heilstaten, wirkend gegenwärtig war, diese virtus divina geht durch die Menschheit Christi weiter in die Sakramente: Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta (STh III 60 Prol.). »[14]

Ich glaube, hier liegt die ganze Problematik der Mysteriengegenwart. Thomas spricht zwar immer wieder von der virtus divina und der virtus salutifera, die durch die Menschheit Christi (efficienter et exemplariter) in die Sakramente hineinfließen; meint er aber damit wirklich die historische Heilstat selber, oder eben nur ihre « virtus », ihre Kraft und Frucht? Ist die Heilstat nicht auch für Christus Vergangenheit? Wie kann eine vergangene Tat Gegenwart und in der Gegenwart wirkend sein, so oft und wo immer ein Sakrament gespendet wird? Hierüber sei später einiges gesagt.

Folgen wir zunächst Wegenaer in seinen weiteren Darlegungen über die *Art und Weise* wie die mysteria carnis Christi durch die virtus divina *in den Sakramenten* gegenwärtig sind.

Unter der Voraussetzung, daß die geschichtlich vergangenen Heilstaten im verherrlichten Christus Gegenwart, d. h. Ewigkeit geworden sind, ist es ein Leichtes auf Grund der Sakramentenlehre des Aquinaten zu beweisen, daß in den Sakramenten nicht bloß der *verklärte Christus* efficienter und exemplariter wirkt, sondern die historische Heilstat selber: Sacramenta sunt in genere signi. Sie bewirken aber efficienter, was sie bezeichnen[15].

[12] A. a. O. [13] A. a. O. 21 f. [14] A. a. O. 22.

[15] Wegenaer sagt richtig (S. 26), daß dem Zeichen als solchem keine efficiente Ursächlichkeit zukomme, sondern nur eine formalursächliche, oder besser: eine exemplarursächliche (causa formalis extrinseca). Darum ist es aber auch nicht richtig, oder zumindest sehr mißverständlich, vom Sakrament als einem « *signum efficax* » zu sprechen, wie es Wegenaer mit vielen anderen Theologen tut. Bei Thomas findet sich diese Bezeichnung nicht. Das « efficax » bezieht sich nicht auf « signum », sondern auf « causa ». Ein Zeichen ist höchstens insofern efficax, als es ein signum aptum ist, d. h. insofern es geeignet und fähig ist, das auszudrucken, was es soll. Die Sakramente sind signa apta und causae efficientes. Wir werden später sehen, daß bei Casel, wahrscheinlich auf Grund der Bezeichnung « signum efficax », eine gewisse Konfusion entstand.

Zeichen und darum Ursache aber sind die Sakramente für ein Dreifaches : « sacramentum est signum *rememorativum* eius quod praecessit, scilicet passionis Christi ; et *demonstrativum* eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae ; et *prognosticum*, idest praenuntiativum, futurae gloriae » [16]. Da in den Sakramenten Bezeichnen und Verursachen vereint sind, (causant quod significant), muß man ohne Umschweife annehmen, daß in und durch die Sakramente : id quod praecessit, *scilicet passio Christi*, wirksam und darum gegenwärtig wird. Als Zeichen ist das Sakrament Abbild (exemplatum) der geschichtlichen Heilstat und zugleich Vorbild (exemplar) für das Heilsgeschehen, oder den Heilsvollzug im Menschen. Anders ausgedrückt : « Wie Christus starb und von den Toten auferstand, so muß auch der Mensch durch das Sakrament oder das sakramentale Abbild dieses Christusgeschehens innerlich und seinsmäßig dem leidenden und erhöhten Herrn gleichgestaltet werden. » [17] Nach dem Aquinaten übt im Sakrament also nicht nur der verherrlichte Christus eine werkzeugliche Wirksamkeit aus, es ist vielmehr die historische Heilstat Christi nach der ihr innewohnenden Kraft wirksam und wirkend gegenwärtig. So gesehen besteht kein Hindernis zur Annahme, daß durch die Sakramente als physische Instrumentalursachen jene Heilstaten, durch die Christus unsere Erlösung vollbrachte – allerdings nicht objektiv, dinghaft oder gar substanziell – sondern dynamisch, operativ aufleben, ja daß sich unser Heil, sakramental und außersakramental, im ähnlichen Ablauf vollziehe, in dem Christus einst unser Heil erwirkte [18]. Auf Grund der formalen Abhängigkeit des exemplatum vom exemplar, des Christusgläubigen von der passio, ist die passio in einer analogen Weise (analogia attributionis) gegenwärtig [19].

Grundlegend für die Heilsgegenwart ist die Tatsache, daß die Menschennatur Christi beim Erlösungswerk physisches Werkzeug war. Ebenso wichtig scheint mir der Nachweis, der bei Wegenaer etwas zu kurz kommt, daß die Sakramente nicht nur moralische, sondern *physische* Instrumentalursachen der Heilsgnade sind, daß also ernst gemacht wird mit dem Tridentinischen : sacramenta *continent* et conferunt quod significant [20]. Wer den Sakramenten nur die moralische Ursächlichkeit oder Wirkkraft zuschreibt, kann m. E. kaum die Mysteriengegenwart vertreten, darum mag auch die Mysterienlehre besonders von einer Seite her Opposition finden. Für Thomas selber liegt die Wirkkraft der Menschennatur Christi und der Sakramente auf der gleichen Ebene : « Wie das Fleisch Christi werkzeugliche Kraft zum Wunderwirken besaß wegen seiner Verbindung mit dem Worte, so auch die Sakramente wegen ihrer Verbindung mit Christus, dem Gekreuzigten. » [21] Leider unterläßt es Wegenaer die physische Wirkkraft der

[16] S. Th. III 60, 3. [17] Wegenaer, 37.

[18] In diesem Sinne können wir die Worte des Aquinaten verstehen : « Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum christianae religionis » (III 62, 5).

[19] Wegenaer, 39.

[20] Conc. Trid. Sessio VII DB 849.

[21] Quodl. XII 9, 14 : « Sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter coniunctionem ad Verbum, ita sacramenta per coniunctionem ad Christum crucifixum et passum. »

Sakramente darzulegen und sagt: « Ein ähnliches Eingehen auf die instrumentale Ursächlichkeit der Sakramente erübrigt sich. »[22]

Am klarsten hat sich Thomas zur werkzeuglichen Gegenwart der Heilsmysterien geäußert in seinen Darlegungen über die *Auferstehung Christi* als der Ursache unserer Auferstehung: « Resurrectio Christi ... nostrae resurrectionis ... est causa efficiens ... »[23] Nicht bloß der verherrlichte, auferstandene Christus, sondern seine geschichtliche Auferstehung ist ihrem Ewigkeitswert nach Wirkursache unserer Auferstehung. « Die virtus divina bedient sich bei der Auferstehung des Menschen der geschichtlichen Auferstehung Christi und macht die Auferstehung des Menschen vom Werkzeug abhängig. Das instrumentum, nämlich die Auferstehung Christi, nimmt gleichsam in der Hand Gottes an der perennitas der virtus divina teil ... »[24] Diese aktive Heilswirksamkeit und damit die Gegenwärtigkeit, darf man nicht auf die Auferstehung beschränken: « Et ideo, *sicut alia* quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ipsius sunt nobis salutaria, ut supra dictum est: *ita et resurrectio* Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina ... »[25]

Zu den bekannten Erklärungen, daß die Menschheit Christi und die geschichtlichen Heilstaten als Werkzeug der allgegenwärtigen virtus divina auch in distantiam wirkkräftig sein können, wäre ergänzend hinzuzufügen, daß die *individuelle Menschennatur Christi* potenziell, natürlich und fundamental tatsächlich mit allen Menschen in gewissem Kontakt steht. Auf Grund der hypostatischen Union zwischen dem Logos und seiner menschlichen Individualnatur sind alle Menschen, wie die Kirchenväter immer wieder sagen, in Christus eingeschlossen und mit Gott geeint. Mit dieser natürlichen, fundamentalen Einheit des ganzen Menschengeschlechtes in Christus, dem neuen Haupte, begründen die Kirchenväter nicht selten die Universalität der Erlösung. Diese natürliche Christusverwandtschaft ist die natürliche Disposition und Verbindung für die gnadenhafte Christusgemeinschaft. Auch hier gilt: gratia supponit naturam[26].

Viele Texte des hl. Thomas bestätigen, daß die passio Christi in den Sakramenten auf ähnliche Weise wirkt und gegenwärtig ist – als Vorbild- und Wirkursache – wie die Auferstehung Christi Vorbild und Ursache unserer Auferstehung ist[27]. « Wir können sagen: durch die virtus divina wirken Christus und seine passio im Sakrament; die passio ist durch die ihr innewohnende göttliche Kraft wirksam und in diesem Sinne gegenwärtig. »[28] Selbstverständlich kann die passio Christi nicht ihrem vergangenen physischen Sein nach gegenwärtig werden, sondern nur ihrer *Wirkkraft* nach.

[22] Wegenaer, 39. [23] S. Th. III 56, 1 ad 3.

[24] Wegenaer, 44. [25] S. Th. III 56, 1 ad 3.

[26] Vgl. hiezu: Thomas Kreider OSB: Unsere Vereinigung mit Christus, Freiburg Schw., S. 118-123. Es wurde in dieser Arbeit die Mysterienlehre nicht berücksichtigt, was aber über die « Christusförmigkeit und Christusebenbildlichkeit » der Erlösungsgnade gesagt wurde (S. 139-158), kann der Mysterienlehre nützlich sein.

[27] Siehe die Texte bei Wegenaer, 46.

[28] A. a. O. 47.

Da die virtus divina, mittels der mysteria carnis Christi als Werkzeug, unser Heil wirkte, sind die geschichtlich einmaligen gottmenschlichen Erlösertaten aus der raum-zeitlichen Begrenzung heraus – und, wenn man so sagen darf, in die virtus divina aeterna hineingehoben. Die passio Christi ist wohl zeitlich vergangen, aber nicht ausgelöscht, sondern in Christus, dem ewigen Hohenpriester, selber Ewigkeit geworden und in ihm actu praesens. Wir müssen wohl beachten, daß die *Person des Logos* der einzige Träger der Heilstat Christi ist. Die universale und efficiente Heilskraft des Todes Christi ist im Lichte der *göttlichen* Wirkkraft zu sehen: « Passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae. »[29] Es steht also die göttliche Tätigkeit hinter der Wirkkraft sowohl der historischen Heilstat, als auch jener der Sakramente. In Christus sind nun einmal Zeit und Ewigkeit vereint. Wie die virtus divina durch die menschlichen Heilstaten unser Heil in die Zeitlichkeit hineinwirkte, so kann auch umgekehrt die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit der Heilstaten in die Ewigkeit Christi eingehen und dort bleiben. Im sakramentalen Heilsgeschehen können die in Christus Ewigkeit gewordenen Heilstaten erneut in die Zeit « einbrechen » und durch die ewige virtus divina wirkkräftig und gegenwärtig werden. So überbrückt die virtus divina die raum-zeitliche Distanz zwischen der historischen passio und dem sakramentalen Heilsgeschehen. Ähnlich urteilt *Gaillard:* « La permanence virtuelle des actes passé dans le Christ glorifié, répétons le, est une vérité incontestable. Saint Thomas l'enseigne. »[30] Mit *Monden* und *Schillebeeckx* bejaht auch Gaillard, daß es möglich ist « de trouver dans les actes humains du Christ, *en tant mêmes qu'actes humains*, un élément permanent »[31]. Auf jeden Fall hat St. Thomas für diese Lösung die Prinzipien geliefert. « Die Mysterienlehre betont, so schreibt Wegenaer, im Anschluß an Casel[32], daß die Oikonomia Christi zwar in der Geschichte sich vollzog (bis zur Passion), aber auch in die Ewigkeit hineinragt; daß sie als Tat des Gottmenschen eine übergeschichtliche Bedeutung hat, daß sie Heilsgeschichte, d. h. Tat Gottes an der Menschheit, ist; daß sie also Einbruch aus der Ewigkeit in diese Zeitlichkeit ist. »

Die passio Christi kann also durch die Sakramente wirkend und gegenwärtig werden *ihrer Wirkkraft nach* (praesentia per operationem). « Wenn die passio der Wirkkraft nach in der sakramentalen Handlung gegenwärtig wird, dann kann man auch von einer dynamischen Gegenwart der passio sprechen, nicht aber von einer dinghaften oder substanziellen Gegenwart. »[33] Wegenaer spricht von der operativ-dynamischen Gegenwart der passio Christi und sieht in dieser thomasischen Lehre den Schlüssel zum Verständnis der Mysterienlehre[34].

*

Daß der hl. Thomas die Tatsache einer Mysteriengegenwart kennt, wird von allen Theologen bestätigt, die diese Frage beim Aquinaten einge-

[29] S. Th. III 48, 6 ad 3.
[30] Gaillard, 538 f.
[31] A. a. O. 540.
[32] Wegenaer, 126.
[33] A. a. O. 50.
[34] A. a. O. 5; 117.

hend prüften, so z. B. von M. Matthys [35], Gaillard [36], J. H. Nicolas [37], der eine neue Erklärung gibt für die « présence agissante des mystères du Christ dans et par les sacrements ». Gehen wir kurz darauf ein. Zunächst lehnt Nicolas die Lösung durch den « symbolisme sacramentel » mit Recht als unzureichend ab. « ... Toutes les voies qu'ouvre la notion de présence symbolique conduisent à l'impasse. » [38] Ebenso unbefriedigt läßt einen die Lösung mit dem Hinweis auf die « présence virtuelle » und die « efficacité des sacrements », in denen der verherrlichte Christus jene Gnade vermittelt, die er einst auf Golgotha verdient hat. Wie soll das Meßopfer wirkliches Opfer sein und das gleiche Opfer wie das Kreuzesopfer, wenn es nur die Früchte des Kreuzesopfers vermittelt ohne « réactualisation de l'événement du Calvaire » [39]. Gott will, wie es bei Paulus ausdrücklich geoffenbart ist, daß der Mensch gerettet werde « par conformité progressive au Christ souffrant, mourant, résuscité ». Die Ansicht, daß die Heilstaten Christi in den Sakramenten nur insofern gegenwärtig werden, als der verherrlichte Christus ihre Früchte vermittelt, sans aucunement réactualiser les actes salvifiques du Christ, wird dieser Offenbarungswahrheit nicht gerecht [40]. Die Sakramente verursachen, was sie bezeichnen, sie bezeichnen aber die « passio Christi », also ist diese auch wirkend und gegenwärtig in und durch die Sakramente. Die sog. Effektus-theorie vertritt die Auffassung, daß die Sakramente wohl die passio Christi bezeichnen, Gnadenursache aber ist nicht die geschichtliche Heilstat, sondern der verherrlichte Christus. Diese Auffassung ist offensichtlich inkonsequent und ungenügend. Sie führt nicht zu einer « présence agissante des mystères du Christ ». Die meisten Theologen greifen nun wie der Aquinate auf die virtus divina zurück, welcher allein auch die geschichtlichen Heilstaten Christi ihre Wirkkraft verdanken. Die virtus divina aber erreicht alle Zeiten und Orte ; das gleiche gilt auch von den mit ihr verbundenen und in ihr Ewigkeit gewordenen geschichtlichen Heilstaten Christi. So werden die geschichtlichen Heilstaten wirksam und gegenwärtig in und durch die Sakramente. Dies ist, wie wir sahen, die Lösung von Wegenaer. Gaillard sagt von ihr : « Cette solution, qui n'offre aucune difficulté et représente l'enseignement formel de saint Thomas, devrait rallier tous les thomistes, comme le minimum permettant de parler

[35] M. Matthijs OP : Mysteriengegenwart secundum S. Thomam. Ang 34 (1957) 393-399. « Per recursum igitur ad virtutem aeternam qua omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur tempore et loco speciatim per symbola sacra, et qua oblatio peracta semel in cruce perpetuatur ministerialiter ritu sacro consecrationis, quaedam praesentia mysterii praeteriti a S. Thoma admittitur absque re-actuatione reali-obiectiva plane inintelligibili » (p. 399).

[36] Gaillard, 539 f.

[37] Jean-Hervé Nicolas OP : Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements. RT 58 (1958) 20-54. « Ainsi les mystères du salut sont-ils présents dans et par les sacrements comme dans leur signe d'abord, mais aussi comme dans leur substitut causal » (p. 50).

[38] Nicolas, a. a. O. 31.

[39] A. a. O. 32.

[40] A. a. O. 33.

en propres termes d'une présence mysterique ... » [41] Nicolas lehnt auch diese Lösung ab (S. 35-40), weil sie sich auf eine, für diesen Fall unzulängliche Auffassung von der Instrumentalursache stütze. Er muß sie ablehnen, weil er scheinbar auch die Auffassung von der in der virtus divina Ewigkeit gewordenen passio Christi ablehnt (S. 28 f.) und zu bestimmt sagt: « La passion, la Mort et la résurrection du Christ ne sont plus et partant n'agissent plus. » [42] Nicolas hält aber daran fest: « Et pourtant c'est en vertu de ces mystères et en y participant que l'homme aujourd'hui et jusqu'à la fin des temps est personellement sauvé ... » [43]

Ein Fort- und Hineinwirken der actiones salvificae Christi, und zwar derselben actiones, die unser Heil objektiv erwirkten, in und durch die Sakramente muß sicher angenommen werden. Das erkennt man am besten für das sakramentale Opfer. Wie soll die spezifische und numerische Identität zwischen Kreuzes- und Meßopfer, ja der Wert des heiligen Meßopfers überhaupt, erklärt und begründet werden, wenn nicht dadurch, daß das sacrificium internum der heiligen Messe spezifisch und numerisch das gleiche ist wie im Kreuzesopfer? Dauert aber diese oblatio interna Christi in Cruce als formales Element des Kreuzesopfers nicht ewig fort, ist sie in Christus nicht mehr existent, so muß für das Meßopfer eine neue und andere oblatio interna (sacrificium internum) gefunden werden; das aber hätte zur Folge, daß das Meßopfer ein anderes Opfer wäre als das Kreuzesopfer. Das gleiche Argument gilt für alle Sakramente. Nach dem uns besonders durch Paulus kundgewordenen Plane Gottes soll sich die Erlösung im Menschen verwirklichen durch die völlige und immer vollkommenere Angleichung an den leidenden, sterbenden, auferstandenen und verherrlichten Christus. Also müssen auch eben diese Heilstaten in den Sakramenten und im Menschen wirksam und Gegenwart werden. Dazu aber ist erfordert, daß in den Sakramenten jene und dieselben Taten, oder inneren Akte, wirkend und gegenwärtig werden, durch die Christus unser Heil wirkte. Wie aber soll nun das geschehen, wenn diese Taten und Akte im verherrlichten Christus nicht mehr existent sind? Hier steht man vor dem Dilemma: entweder nimmt man die Fortdauer dieser inneren Akte und der Heilstaten in Christus an, und damit die Möglichkeit ihrer « réactualisation », oder man stellt die Identität zwischen Christi (objektivem) Erlösungswerk und unserer subjektiven Erlösung, d. h. die Mysteriengegenwart überhaupt in Frage. Von Anfang an war das gesamte Heilswerk Christi, von der Inkarnation bis zur Himmelfahrt, einschließlich der Einsetzung der Sakramente, auf die persönliche Erlösung aller und jedes einzelnen Menschen hingeordnet, sodaß wir in der subjektiven Erlösung wirklich nur die Weiterführung und Vollendung der objektiven Heilstaten sehen müssen.

Nicolas will nun die « présence agissante des mystères du Christ » dadurch erklären, daß er die subjektive Erlösung durch die Sakramente abhängig macht von einer « *motion actuelle* du Christ » (S. 40-54). Christus gibt den Sakramenten ihre Wirkkraft durch seine « motion actuelle ». [44]

[41] Gaillard, a. a. O. 540.
[42] Nicolas, a. a. O. 40.
[43] A. a. O. 40 f.
[44] A. a. O. 50.

Diese motion actuelle in den Sakramenten « est à la fois distincte et confondue avec les actes rédempteur du Christ »[45]. Trotz des « distincte et confondue » muß auch nach Nicolas in den Sakramenten die gleiche « action du Christ » wirksam werden, die einst das objektive Erlösungswerk vollbrachte. Darum sagt er : « l'efficience de l'action sacramentelle vient bien de la motion actuelle du Christ, mais cette motion reprend et continue celle qui a rendu efficiente l'action rédemptrice »[46]. Und doch ist die motion actuelle « entitativement distincte » vom Heilstun Christi im objektiven Erlösungswerk, aber Christus kann « reprendre indéfiniment cette action »[47]. « Ce n'est donc pas seulement le même agent, mais aussi la même action, sinon materiéllement, du moins formellement : et cela explique que l'effet formel de cette action soit l'assimilation non au Christ glorieux, mais au Christ rédempteur. »[48] Auf Grund dieser Aussagen ist das « prolonger, reprendre, continuer » berechtigt, unbefriedigend aber bleibt die Erklärung, warum die « action du Christ » beim subjektiven Erlösungswerk « entitativement distincte » sei vom Tun Christi beim objektiven Heilsgeschehen. Prolonger, continuer, reprendre kann man doch nur was noch vorhanden, existent ist. Auch Nicolas müßte zur Begründung der « même action du moins formellement » zurückgreifen auf die von den meisten Thomisten vertretene Lehre von den in der virtus divina Ewigkeit gewordenen Heilstaten Christi, nur dann scheint eine « même action prolongée, et continuée » möglich. Tut man das nicht, so läuft man Gefahr, daß auf Grund der « action entitativement distincte » und der « motion actuelle du Christ glorieux » das sakramentale Heilsgeschehen, von der objektiven Heilstat losgelöst, etwas ganz anderes wird, als was Christus getan und gewollt hat. Es ließe sich der neue Aspekt von der motion actuelle in die Lösung von Wegenaer aufnehmen. Sicher braucht es im sakramentalen Heilswerk eine « motion par le Christ » als ein Fortwirken der Ewigkeit gewordenen Heilstaten Christi in der Zeit. Die meisten Theologen vertreten ja z. B. für das sakramentale Opfer eine « oblatio actualis » Christi, es müssen auf jeden Fall die Einheit und Kontinuität zur oblatio actualis in Cruce gewahrt sein. Diese motion actuelle, oder die oblatio actualis wird, wenn man so sagen will, ausgelöst durch den Glauben und die Intention : faciendi quod Christus redimendo et sacramenta instituendo voluit. Dieses unerläßliche opus operantis des Spenders und des Empfängers der Sakramente müßte auch in der Mysterienlehre noch mehr betont werden, um die Verdinglichung und Automatisierung der Sakramente zu vermeiden[49].

*

[45] A. a. O. 50 ; p. 51 heißt es sogar : « entitativement distincte ».
[46] A. a. O. 52 ; p. 49 heißt es « prolonge ».
[47] A. a. O. 51. [48] A. a. O. 52.
[49] Marie Bernard DE SOOS OSB : Le Mystère liturgique d'après Saint Léon le Grand (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster i. W. 1958) drückt das Hauptanliegen des hl. Papstes Leo in folgenden Worten aus : « Pour saint Léon, l'activité du sujet joue vraiment un très grand rôle ; une attitude purement passive des fidèles, ou une conception des mystères liturgiques agissant par eux-mêmes,

Kommen wir nun zurück zu Wegenaer. Im II. Teil (S. 54-86) werden die bisher gewonnenen Ergebnisse an den « potissima sacramenta », Eucharistie und Taufe, geprüft. Diese Darlegungen, ganz auf Thomas fußend, bestätigen die Richtigkeit der im I. Teil gefundenen Lösung. Sehr aufschlußreich ist der III. Teil, in dem die thomasische Lehre von der « wirkenden Gegenwart der historischen Heilstaten per contactum virtutis divinae » mit dem Hauptanliegen Casels verglichen wird.

Casel spricht von einer objektiven und wirklichen Gegenwart oder Darstellung der vergangenen Heilstat im *Zeichen und durch das Zeichen* [50]. Daß im Zeichen und Symbol allein die dargestellte Sache nicht objektiv gegenwärtig ist, hat Nicolas überzeugend dargelegt [51]. Casel spricht wie viele andere vom « wirkenden Zeichen » (signum efficax), was bei ihm nun offensichtlich dazu führt, Zeichen und Ursache zu vermengen, oder dem Zeichen zuzuschreiben, was nur die causa efficiens vermag [52]. Casel hat, das ist die Quintessenz seiner Lehre, das Gegenwärtigwerden der historischen Heilstaten Christi vertreten. Aber diese Gegenwart ist nach ihm objektiv, oder gar substanziell. Casel kannte die thomasische Lehre von der Vergegenwärtigung der historischen Heilstat ihrer Wirkkraft nach per contactum virtutis divinae nicht, oder hat sie mindest nicht ausgewertet [53]. Darum muß Wegenaer zugeben, daß manche unglückliche Formulierungen Casels zu Mißverständnissen bei anderen führen [54], ja daß seine Interpretation des klassischen Thomastextes III. 60, 3 unrichtig und ungenügend ist [55]. Wegenaer faßt dann die Ansicht Casels von der sakramentalen Gegenwärtigsetzung der passio Christi in der Messe in fünf Aussagen zusammen (S. 99-103) und nimmt kritisch Stellung dazu (S. 103-110). Wir dürfen sicher annehmen, daß Wegenaer seinen Mitbruder richtig interpretiert. In der sakramentalen Grundkonzeption stimmt Casel mit Thomas überein [56]. Ich möchte sogar beifügen, daß Casel dem Aquinaten wahrscheinlich näher steht als die Anhänger der Effektus-Theorie, die in den Sakramenten nur die Applikation der Erlösungsfrüchte sehen. Aber die Aussagen und Beweisgründe Casels sind des öftern mißverständlich, seine Berufung auf Thomas geschieht bisweilen zu Unrecht [57]. Nach Casel ist die Passion (in der Eucharistie) ebenso realiter praesens wie der Leib Christi [58], darum ist Casel der Ansicht, daß die Passion Christi « per modum substantiae » gegenwärtig sei [59]. Diese Auffassung kann sich keinesfalls auf Thomas berufen und Wegenaer urteilt « benigne », wenn er sie « äußerst mißverständlich » nennt [60]. Sie ist theologisch nicht haltbar.

quelles que soient les conditions du sujet, sont tout à fait en dehors de sa pensée. » Saint Léon insiste principalement sur cet effort personel des chrétiens pour revivre en eux (et tous ensemble) la vie de celui qui est leur exemplaire ; c'est là l'objet principal de sa prédication. Mysterienlehre und Mysterientheologie stehen also bei Leo d. Gr. nicht im Vordergrund, er begnügt sich mit kurzen Hinweisen (p. 102 f.).

[50] Bei Wegenaer, 93. [51] Nicolas, 22-31.
[52] Vgl. oben Anm. 15. [53] Vgl. bei Wegenaer, 97.
[54] A. a. O. [55] Wegenaer, 108 f.
[56] A. a. O. 103. [57] A. a. O. 104.
[58] A. a. O. [59] A. a. O. 106. [60] A. a. O. 107.

Wegenaer korrigiert Casels Ansicht, daß der Opferakt des Priesters nicht der Opferakt Christi sei und sagt: «Der Opferakt des Priesters ist ein wirklicher, er ist der Opferakt Christi, und dieser priesterliche Opferakt liegt in der Konsekration.»[61] Diese Aussage müßte m. E. etwas vorsichtiger formuliert werden, damit nicht der Eindruck entstehe, als ob der persönliche Opferakt des Priesters, als oblatio interna, die heilige Messe zum Opfer mache. Denn durch die Intention und den Opferakt des Priesters als causa ministerialis wird in erster Linie der Opferakt Christi als sacrificium internum gegenwärtig und vollzieht sich durch die Konsekration die unblutige Darstellung des blutigen sacrificium externum am Kreuze.

Casel hat seine Mysterienlehre vor allem an der Eucharistie als Opfer entwickelt. Selbstverständlich vertritt er die reale Gegenwart des Todes Christi auch für die Taufe. Ich glaube aber, daß Wegenaer auch hier benigne interpretiert wenn er sagt: «Für Casel wie für Thomas handelt es sich um eine Gegenwart der historischen passio ihrer aktuellen Wirkkraft nach durch den contactus virtutis divinae. Man muß von einem dynamischen Gegenwärtigwerden der passio sprechen im Hinwirken auf die Heilung und Heiligung des Menschen.»[62] Ob Casel nicht mehr wollte, wenn er sagt, daß wegen der Eingliederung in Christus und wegen der Mittätigkeit des Täuflings der Tod Christi «zuerst», objektiv und unabhängig vom Menschen wirken und somit gegenwärtig sein muß[63]. Mir scheint, daß Casel auch für die Taufe die Gegenwart der historischen Heilstat per contactum virtutis divinae nicht kannte. Vielmehr scheint er mit seinem Argument: «Wenn der Effekt wirklich da ist, muß auch die causa wirklich dasein»[64], zu fordern, daß physische Wirksamkeit auch schon die objektive Gegenwart der causa bedingt.

Es wäre vielleicht der Mysterienlehre dienlicher gewesen, wenn jene Punkte, in denen Casel zu weit ging, noch klarer herausgestellt worden wären, nicht um Casels Leistung und Verdienste zu mindern, sondern um die Mysteriengegenwart, die sich, wie nun feststeht, auf Thomas berufen kann, von Überspitzungen zu befreien und dadurch allgemein annehmbar zu machen. Es wäre nur zu wünschen, daß alle Schüler Casels und die Hüter seines Erbes die gewonnenen Erkenntnisse aufnehmen und auswerten. Casel hat für die Mysterientheologie im wahrsten Sinne des Wortes Pionierarbeit geleistet. Pioniere aber müssen kraftvoll vorstoßen, und dürfen, um Zögernde mitzureißen, gelegentlich auch einmal über das Ziel hinausschießen. Auch Nicolas, der über Casel zwar mit «esprit», aber da und dort doch heftig ins Gericht geht, bezeugt: «En théologie sacramentaire la théorie mystérique de Dom Casel a joué le rôle d'un ferment actif ... L'influence de Dom Casel dans cette redécouverte n'est pas niable.»[65] Casel ging, wohl inspiriert durch die gelebte Liturgie, intuitiv vor. Intuition ist der Theologie ebenso nötig wie die Demonstration. Durch Kritik und Suchen nach neuen Wegen soll die Intuition nicht in Frage gestellt, sondern fundiert werden.

THOMAS KREIDER OSB

[61] A. a. O. 110. [62] A. a. O. 114. [63] A. a. O.
[64] A. a. O. 115. [65] NICOLAS, 20.

Um die theologische Bedeutung der Privatoffenbarungen

Zu einem Buch von Karl Rahner

I

Wer an die Menge falscher Erscheinungen und Prophezeiungen der letzten Jahrhunderte denkt, der wundert sich nicht, daß so mancher Christ in den « Privatoffenbarungen »[1] einen Auswuchs der volkstümlichen Sucht für das Wunderbare oder eine Art geistlicher Koketterie der Mystiker sah. Begreiflich, daß die Theologen ihnen gegenüber sich durchwegs zurückhaltend zeigen. Wenn sie auf Privatoffenbarungen etwas näher eingingen, so geschah das fast ausschließlich aus seelsorglichen Gründen, in der Absicht, die Gläubigen davor zu warnen. Welche theologische Disziplin hätte sich denn mit ihnen näher befassen sollen ?

Etwa die *Dogmatik?* Die Dogmatiker lehnten es ab mit der Begründung : Entweder bringen uns diese Offenbarungen lehrinhaltlich etwas Neues oder nicht. Wenn ja, dann sind sie zu verwerfen, denn seit dem Tod des letzten Apostels gibt es keine dogmatisch bereichernde Offenbarung mehr[2]. Bringen sie aber nichts Neues, dann sind sie überflüssig.

Könnten sie etwa in der *Moraltheologie* Platz finden ? Nein, auch da nicht. Diese handelt ja von den Grundprinzipien unseres Handelns, die uns ein für alle Mal gegeben sind. Ist sie nicht gerade dazu da, aus diesen Prinzipien das abzuleiten, was jeder Christ in jeder bestimmten Situation als Wille Gottes zu tun hat ? Da erscheinen die Privatoffenbarungen überflüssig.

Man könnte vielleicht meinen, sie gehörten in die *Apologetik* hinein, da es ihr doch um die Offenbarung geht. Aber hier ist die allgemein christliche Offenbarung gemeint. Und wenn das Vatikanum als Erweise (argumenta) dieser Offenbarung die Wunder und Prophezeiungen nennt, denkt man da nicht einzig an die in der Schrift erwähnten Prophezeiungen ? Wo gibt es übrigens andere, die genügend erwiesen sind ?

Sollte sich etwa die *Exegese* mit den Offenbarungen befassen ? Warum wohl ? Ist sie nicht Deutung der Schrift ? Und ist die Bibel nicht « Revelatio publica », die als solche sich von den « privaten » Offenbarungen unterscheidet ?

Privatoffenbarungen werden oft im Zusammenhang mit der *Mystik* erwähnt. Je näher ein Mensch Gott steht, desto mehr und eher scheint Gott sich ihm kund zu tun. Man hat behauptet, daß die « mystische Verlobung » eine Voraussetzung jeder echten besonderen Offenbarung sei[3].

[1] Privat sind diese Offenbarungen nur dogmatisch gesehen inbezug auf die allgemein verbindliche Revelatio publica ; tatsächlich können sie aber mehr oder weniger öffentlich sein. Man denke an Lourdes.

[2] Decr. « Lamentabili », prop. 21, Denz. 2021.

[3] K. Hock : Johannes vom Kreuz und die Nebenerscheinungen der Mystik. TPQ 7 (1925) 703 : « Ist eine Seele noch nicht zur mystischen Verlobung gelangt,

Und doch : befand sich etwa Bernadette Soubirous zur Zeit ihrer Erscheinungen im Zustande der mystischen Verlobung ? Waren etwa die Kinder von Fatima und Beauraing Mystiker ? Es ist Tatsache, daß wir kaum irgendwo härtere Urteile gegen die Privatoffenbarungen finden als beim großen Kirchenlehrer der Mystiker : Johannes vom Kreuz. Er schreibt z. B. : « Seitdem uns Gott seinen Sohn gegeben, der das Wort ist, hat er uns kein anderes Wort mehr zu geben. In diesem Wort hat er uns in einem zugleich alles gesagt ; er hat uns nichts mehr zu sagen. » [4] Wer Visionen, besondere Offenbarungen verlangt, der begeht eine Sünde. Tatsache ist, daß die wortlose Mystik reiner Kontemplation oft als Gegensatz zu den Offenbarungen verstanden wurde. Diese sind eigentlich bloß Begleiterscheinungen der Mystik, in der sie nicht ihren Platz finden können.

Zu diesen Erwägungen ließe sich manches sagen. Sie sind charakteristisch für eine bis vor kurzem ziemlich allgemein verbreitete Einstellung der Theologen gegenüber den Privatoffenbarungen.

II

In dieser Beziehung ist nun eine Wandlung im Gange. Ein neues Bestreben geht dahin, die Privatoffenbarungen nicht nur von der Dogmatik oder von irgend einer andern theologischen Disziplin her zu verstehen, sondern nach ihrer besondern theologischen Bedeutung zu fragen und so eine « Theologie der Offenbarung » aufzubauen.

Einige Ansätze in dieser Richtung findet man bei I. M. Congar, E. Ranwez, J. M. Stählin und andern [5]. Origineller und besonders befruchtend sind die folgenden Veröffentlichungen : Der Artikel « La foi et les signes » von J. H. Nicolas [6] und das Buch : « Visionen und Prophezeiungen » von K. Rahner [7]. Auf dieses Buch, das erstmals 1952, und 1958 in einer im wesentlichen kaum veränderten zweiten Auflage erschienen ist, möchten wir wenigstens insofern eingehen, als es die Frage nach dem theologischen « Wesen » der Privatoffenbarungen aufwirft. Diese wird gleich im ersten Kapitel behandelt, in dem von der Möglichkeit und der theologischen Bedeutung dieser Offenbarungen die Rede ist. In einem zweiten Kapitel geht das Buch auf psycho-

hat sie also noch nie in der Ekstase die mystische Liebesvereinigung auch nur vorübergehend genossen, so ist alles, was sie an Visionen und Offenbarungen vorbringt, als Täuschung anzusehen. »

[4] Subida del Monte Carmelo, L. II, c. 22, n. 3 S. 191, (Burgos 1931) : « todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene màs que hablar ».

[5] Y. Congar : La crédibilité des révélations privées. VSs 53 (1937) 22-48. – E. Ranwez : Révélations privées. Revue diocésaine de Namur 5 (1950) 165-178, 318-333. – J. M. Stählin : Revelaciones. Madrid 1954.

[6] J. H. Nicolas : La foi et les signes. VSs 25 (1953) 121-164.

[7] K. Rahner : *Visionen und Prophezeiungen*. 2., unter Mitarbeit von T. Baumann SJ ergänzte Aufl. (Quaestiones disputatae, 4.) – Herder, Freiburg 1958. 107 S. – Grundlegende Auffassungen dieses Buches finden sich schon in K. Rahners Artikeln : « Über Visionen und verwandte Erscheinungen », Geist und Leben 21 (1958) 179-213, und « Les révélations privées », Revue d'Ascétique et de Mystique 25 (1949) 506-514.

logische Probleme ein, die diese stellen. Ein weiteres Kapitel handelt über Kriterien und Verhaltungsweisen. Das Buch schließt mit einigen Bemerkungen über Prophezeiungen.

Karl Rahner geht in seiner Untersuchung über die theologische Bedeutung der Privatoffenbarungen von der Kritik einer « durchschnittlichen Auffassung » aus. Dieser Auffassung geht es fast ausschließlich um die Arten, die Psychologie und die Echtheit der Privatoffenbarungen. Es fehlt ihr eine eigentliche « theologische Betrachtungsweise ». So kommt es, daß – im Sinne dieser Auffassung – die Kirche sich mit den Privatoffenbarungen nur insofern beschäftigen könne oder müsse, als es zu entscheiden gelte, ob sie mit dem kirchlichen Glaubensgut übereinstimmen, um sie dann dem bloß menschlichen Glauben freizugeben (S. 21).

Eine solche Auffassung ist nach Rahner zu negativ und zu positiv zugleich. Sie ist zu *negativ*, weil sie die nachapostolischen – Rahner sagt meistens die « nachchristlichen » – Offenbarungen nur als « private » betrachtet und sie alles, was in der Schrift zu einer Theologie des Prophetischen vorliegt, brach liegen lasse und es unterlasse zu fragen, « welche Funktionen sie in der Kirche haben, welches ihr Verhältnis zum hierarchischen Amt der Kirche sei, welche Bedeutung ihre Sendung habe für die Geschichte der Kirche in ihrem innern und äußern Leben ». Und der Autor bemerkt in diesem Zusammenhang, es habe sich eigentlich nie eine orthodoxe Theologie ihrer angenommen (S. 22).

Die « durchschnittliche Auffassung » ist aber auch zu *positiv*. Sie sieht im großen und ganzen in den nachapostolischen Privatoffenbarungen einen Anwendungsfall der allgemeinen Theologie des Offenbarungsgeschehens, wie sie die Fundamentaltheologie entwickelt. Gewiß, sie stehen wenigstens insofern nicht auf gleicher Linie wie die allgemein gültige Offenbarung, als sie sich nicht verpflichtend an alle wendet ; aber sie ist doch Offenbarung *Gottes*. Mit der Tatsache des Redens Gottes steht aber nach Rahner auch die Möglichkeit eines verpflichtenden Glaubens an die Privatoffenbarungen fest. Und diese mögliche Glaubenspflicht (fides divina, wenn auch nicht fides ecclesiastica) beschränkt sich nicht auf den Offenbarungsempfänger : « Wenn im allgemeinen die Theologen zugeben, daß der unmittelbare Empfänger der Privatoffenbarungen die göttliche Mitteilung fide divina glauben könne und sogar (bei genügender Sicherheit) müsse, dann ist eigentlich nicht einzusehen, warum dasselbe nicht auch bei andern der Fall sein könne » (S. 24).

Eine solche Auffassung ist offensichtlich zu positiv, weil nach ihr « ein wirklicher, das Wesen der Sache betreffender Unterschied zwischen öffentlicher und nachchristlicher privater Offenbarung » nicht gefunden wird. Zur Wahrung dieses Unterschiedes und als Voraussetzung zur theologischen Sinngebung der Privatoffenbarungen fordert Rahner einen « wesentlichen qualitativen Unterschied » zwischen den vorchristlichen Offenbarungen und den nachchristlichen kirchlichen, nicht rein individuell bedeutsamen Privatoffenbarungen.

Dieser wesentliche Unterschied ist darin zu suchen, daß die vorchristlichen Offenbarungen noch heilsgeschichtliche Bedeutung haben oder haben können, die andern aber nicht. *Vor* Christus konnte der Gegenstand der

Offenbarungen noch ein dem Menschen verhülltes Ereignis sein, das dessen Situation vor Gott wesentlich zu verändern vermochte : Gesetz und Gnade, Zorn und Bund zum Beispiel, hingen noch vom freien, dem Menschen verborgenen Handeln Gottes ab. Jetzt aber, *nach* Christus, ist das Heilshandeln endgültig und allgemein offenbar. Wir leben in der Endzeit, in der wir nichts zu erwarten haben, was unsere Heilssituation wesentlich verändern könnte.

Wenn dem aber so ist, was für eine theologische Bedeutung kann denn in dieser Endzeit noch den Privatoffenbarungen zukommen ? Was könnten sie uns denn bieten, was nicht schon unabhängig von ihnen durch die allgemeine Offenbarung erkannt werden kann ? Sind sie also nicht « unbedeutend », überflüssig ? Aber eine andere Frage drängt sich hier auf : wie kann denn etwas unbedeutend, überflüssig sein, was Gott geoffenbart ? Die Privatoffenbarungen müßten sich in die endzeitliche Heilssituation einordnen lassen. Allerdings hätten sie dort eine besondere Rolle zu spielen.

Das ist tatsächlich möglich durch die folgende theologische Sinngebung der nachapostolischen Privatoffenbarungen : « Ihr Wesen liegt nicht in der Offenbarung einer gegenständlichen Inhaltlichkeit (in ihrem assertorischen Charakter), die nur 'akzidentell' zur allgemeinen Offenbarung hinzukäme oder mit ihr schon identisch wäre, sondern : Privatoffenbarungen sind in ihrem Wesen ein *Imperativ*, wie in einer bestimmten geschichtlichen Situation gehandelt werden soll ; sie sind wesentlich keine neue Behauptung, sondern ein neuer Befehl. In ihren *Behauptungen* sagen sie wirklich nur, was man immer schon aus Glaube und Theologie weiß. Und dennoch sind sie nicht überflüssig oder bloß ein himmlischer Repetitionskurs der allgemeinen Offenbarung oder eine intellektuelle Mäeutik zur Erkenntnis von etwas, was man grundsätzlich auch ohne diese Hilfe finden könnte. Denn, was in einer bestimmten Situation als Wille Gottes zu tun ist, das läßt sich logisch in eindeutiger Weise nicht ableiten bloß aus den allgemeinen Prinzipien des Dogmas und der Moral, auch nicht unter Zuhilfenahme der Analyse der vorliegenden Situation » (S. 27).

III

In diesen paar Sätzen beschreibt Rahner vortrefflich die besondere theologische Bedeutung der nachapostolischen Offenbarungen. Damit diese Lösung reiner und breiter zur Geltung komme, möchten wir folgende kritische Erwägungen anstellen.

Es ist gewiß wahr, daß die von Rahner beschriebene « durchschnittliche Auffassung » der Theologie gegenüber den Privatoffenbarungen *zu negativ* ist ; daß aber eigentlich noch nie eine orthodoxe Theologie sich der Theologie des Prophetischen angenommen habe, das scheint uns eine etwas übertriebene Behauptung. Wenn auch ein Kardinal Torquemada, ein Kanzler Gerson, ein Kardinal de Bona, Eusebius Amort und andere in ihren Schriften über Privatoffenbarungen fast ausschließlich mit den Unterscheidungsmerkmalen sich befassen, so gibt es doch andere Theologen, die wesentliche Elemente einer theologischen Sinngebung dieser Offenbarungen angeben oder andeuten, wie z. B. Thomas von Aquin im Traktat über die Weissagung und

die Salmaticenses in ihrer Abhandlung über den Glauben. Es gibt auch besondere theologische Traktate über die Privatoffenbarungen, in denen einige dieser Elemente entwickelt werden. Man denke an den « Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations » von Lenglet du Fresnoy, der 1751 erschienen ist. Das Buch hält allerdings schlecht, was der Titel verspricht. D. Gravina gab 1638 seinen « Lapis Lydius » heraus, der nach seinem vollen Titel zu schließen nur von Unterscheidungskriterien handeln sollte ; tatsächlich ist aber das Buch geradezu eine theologische Abhandlung über die Privatoffenbarungen.

Wenn die « durchschnittliche Auffassung » der Theologen gegenüber den Offenbarungen nach Rahner zu positiv ist, so liegt das nicht so sehr in der Auffassung jener Theologen, als vielmehr in zwei Annahmen, aus denen heraus er die Auffassung interpretiert. Er nimmt erstens wie Suárez an [8], der Glaube an die Privatoffenbarungen könnte als fides divina möglich und geboten werden, insofern wenigstens, als es sich um den unmittelbaren Empfänger handle. Rahner sagt, dies werde « allgemein » von den Theologen zugegeben. Wer sich mit dem Schrifttum, das sich auf die Privatoffenbarungen bezieht, etwas näher befaßt hat, kann hierin Rahner nicht zustimmen. Bald nachdem die Theologen angefangen hatten, diese Frage zu behandeln, waren sie geteilter Meinung [9], und der Einfluß der Lehren Benedikt XIV. über die Privatoffenbarungen trug besonders dazu bei, daß die Suáresische Ansicht mehr und mehr an Geltung verlor.

Die Richtigkeit der Annahme selbst kann hier nicht untersucht werden ; es würde zu weit führen. Es sei nur bemerkt, daß, wenn nach Rahner eine Privatoffenbarung keine neue « Behauptung » ist – Thomas sagt im gleichen Sinne : keine neue Lehre, wie wir noch sehen werden –, sondern ein « Imperativ » zur Tat, so ist nicht einzusehen, wie sie einen Teil des Glaubensgegenstandes ausmachen könnte ; und wenn dem so ist, so kann sie auch keinen Glaubensakt begründen.

[8] F. Suárez : Opera omnia XII, de fide, disp. 3, sect. 10, n. 5 (Paris 1858) : « Assero primo, revelationem privatam sufficienter propositam, in quacumque materia versetur, sufficere ad assensum fidei ejusdem speciei et ejusdem habitus cum aliis assensibus fidei catholicae, et consequenter talem revelationem ad objectum formale fidei sufficere ... probatur primo ex scriptura, in qua legimus multas revelationes privatas factas ... »

[9] Bezeichnend ist hier die theologische Diskussion im Tridentinum inbezug auf das durch Sess. VI, Can. 16 (ed. Societas Goerresiana, vol. 12, n. 71, S. 693) gelöste Problem : « cumque nonnulli theologi hic certidudinem fidei etiam citra specialem revelationem varie assererent, complures alii in hanc descenderant sententiam : nemo citra specialem revelationem potest esse certus certitudine fidei de sua adepta gratia et praesenti gratia, certitudine inquam fidei, quia de certitudine scientiae atque evidentiae, quam hic nemo admiserat, frustra quaereretur, et certitudine conjecturali, probabili sive ut nonnulli appellant morali, notum est plerosque certos esse posse ... » Und die Salmaticenses (Cursus theol. t. XI, tr. 17, de fide, disp. I, dub. 4, n. 103, S. 48, Paris 1879) schreiben : « Est enim dissidium non leve inter authores, an hisce revelationibus privatis, et eorum objectis debeamus, vel saltem possimus per habitum fidei theologicae assentire. »

Aber einfach erstaunlich erscheint uns die zweite Annahme: was hier für den unmittelbaren Empfänger angenommen wird, soll auch für andere gelten. Rahner übersieht hier offenbar einen wichtigen Unterschied: der unmittelbare Empfänger einer Offenbarung unterscheidet sich als solcher von jedem andern dadurch, daß er diese unmittelbar von Gott (oder einem seiner himmlischen Gesandten) erhält und daß – wenn er sie mit aller Gewißheit annimmt – dies unter dem Einfluß einer Gnade geschieht, die er zugleich mit der Offenbarung vom himmlischen Mitteiler bekommt. Diese Gnade scheint uns die Prophetengabe zu sein, die eine sehr starke Gewißheit erreichen kann – maximam certitudinem habet (S. T. II-II q. 171, a. 5).

Wer aber eine Offenbarung vom Propheten, vom Seher vernimmt, steht nicht unter dem Einfluß dieser Gnade. Der Seher kann nicht, wie Gott, mit dem Wort auch die Gewißheit über dessen göttlichen Ursprung geben. Man vergesse in diesem Zusammenhang nicht die Lehre Benedikts XIV. und des hl. Pius X., nach der man Offenbarungen und Erscheinungen mit bloß menschlichem Glauben anzunehmen habe[10].

Was nun die *Lösung des Problems selbst* angeht, sehen wir nicht ein, warum der Autor als Ausgangspunkt einen « wesentlichen qualitativen Unterschied » zwischen den vorchristlichen und nachchristlichen Offenbarungen verlangt, und warum er diese Lösung – prinzipiell wenigstens – nicht auch auf die vorchristlichen Privatoffenbarungen anwendet, die doch gewiß auch ihre theologische Bedeutung haben. Gab es nicht auch in der Geschichte des Volkes Gottes Offenbarungen, die als Imperativ nur eine bestimmte Situation z. B. in der Periode des mosaischen Gesetzes betrafen?

Selbstverständlich gehören die nachapostolischen Offenbarungen heilsgeschichtlich in die Endzeit und in diesem Sinne sind sie von den andern verschieden; aber ein wesentlicher Unterschied scheint sich aus ihrer eigenen Inhaltlichkeit nicht zu ergeben. Die Weissagung des Agabus über eine große Hungersnot, wie sie das 11. Kapitel der Apostelgeschichte berichtet, ist eine prophetische Offenbarung, die heilsgeschichtlich nichts Konstitutives bringt, aber doch in die große Öffentlichkeit dringt. Solche Offenbarungen gab es auch in der vorchristlichen Zeit. Öfters wurde im Alten Bund Hungersnot geweissagt (Jer. 24, 10; Ezech. 16-17). Auch diese Weissagungen boten heilsgeschichtlich nichts Neues.

K. Rahner scheint nicht zu beachten, daß es im Alten Bund, neben der großen heilsgeschichtlichen Offenbarung durch Moses z. B., auch Privat-

[10] Benedikt XIV (De servorum Dei beatificatione, l. II, c. 32, n. 11) schreibt: « Licet non debeatur nec possit adhibere assensum fidei catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae iuxta prudentiae regulas, iuxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles ». Vgl. Enzyklika « Pascendi dominici gregis » (Actes de Pie X, t. III, S. 174, Paris 1936); Collegii Salmatic. Cursus theol. a. a. O. n. 115, S. 54: « ex dictis infertur, omnes qui privatas revelationes aliis communicatas, et ab Ecclesia approbatas audiunt, assentiri illis dumtaxat per fidem humanam, nec ad aliam teneri, quia non praestant illis assensum, nisi innixi testimoniis illarum personarum quae illas a Deo accepisse testantur, quod fallibile est ... »

offenbarungen gibt, die sich zu jener Offenbarung verhalten wie die nachapostolischen Offenbarungen zur Offenbarung in Christus.

IV.

Von nicht zu überschätzendem Wert ist hier die Lehre, die *der hl. Thomas* im Traktat über die Weissagung (S. T. II-II q. 174, a. 6) entwickelt. Er fragt sich da, ob die Stufen der Weissagung sich entsprechend dem Fortgang der Zeit entwickeln. Er bejaht die Frage, insofern es sich um Offenbarungen handelt, die den für die heilsgeschichtlichen Zeitalter geltenden Gottesglauben (fidem Deitatis) betreffen. Beziehen sich aber die Offenbarungen auf die innerhalb dieser Zeitalter (der Patriarchen, des Gesetzes und der Gnade in Christus) zu vollbringenden Handlungen, so steht es anders: « Was die Lenkung der menschlichen Handlungen angeht, ergibt sich die Verschiedenheit der prophetischen Offenbarung nicht aus dem Fortgang der Zeit, sondern aus der Bedingung der Aufgaben (conditionem negotiorum) ... Und darum sind zu jeder Zeit Menschen von Gott her über das, was zu tun ist, unterrichtet worden, sofern es für das Heil der Auserwählten dienlich war » (zitiert nach der deutschen Thomas-Ausgabe, Bd 23). Wer diese Lehre des Aquinaten vor Augen hat, sieht nicht ein, warum man einen « wesentlichen » Unterschied zwischen vorchristlichen und nachapostolischen Offenbarungen machen müßte. Die heilsgeschichtlichen Perioden sind für die Privatoffenbarungen nicht entscheidend. Es kommt hier letztlich auf die Art oder « Bedingung » der jeweils zu vollbringenden Handlung an.

Wenn hier von Gottesglauben (fides Deitatis) und Handlungen (negotia) die Rede ist, so könnte man versucht sein, an die heute geläufige Unterscheidung von Dogma und Moral zu denken. « Die Bedingung der Aufgaben » beträfe demnach das durch das freie Eingreifen Gottes bestimmte Handeln. Thomas von Aquin gibt denn auch im soeben zitierten Artikel (zu 3), wo er die Unterscheidung zwischen den zwei Arten der prophetischen Offenbarung wieder aufnimmt, als Beispiel eine Prophezeiung, die zu den nachapostolischen Offenbarungen gehört. Besonders beachtenswert ist der Kontext, den übrigens der Heilige Vater Johannes XXIII. anläßlich des Abschlusses der Jahrhundertfeier von Lourdes als theologische Stütze für seine Erklärung über die Privatoffenbarungen heranzog [11]: « In jedem einzelnen Zeitalter haben Männer nicht gefehlt, die den Geist der Weissagungen besaßen, nicht, um neue Glaubenslehren vorzubringen, sondern zur Lenkung der menschlichen Unternehmungen. In diesem Sinne berichtet Augustinus, daß Theo-

[11] Acta Apostolicae Sedis 51 (1959) 147: « ... Que nul ne s'étonne d'ailleurs d'entendre les Pontifs Romains insister sur cette grande leçon spirituelle transmise par l'enfant de Massabielle. S'ils sont constitués gardiens et interprètes de la Révélation divine, contenue dans la Sainte Ecriture et la Tradition, ils se font aussi un devoir de recommander à l'attention des fidèles – quand après mûr examen ils le jugent opportun pour le bien général – les lumières surnaturelles qu'il plaît à Dieu de dispenser librement à certaines âmes privilégiées, non pour proposer des doctrines nouvelles, mais pour guider notre conduite: 'non ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directiones'. Tel est bien le cas de Lourdes ... »

dosius Augustus eine Gesandtschaft zu Johannes schickte, der in der Wüste Ägyptens wohnte, und von dessen steigendem Ruhm er gehört hatte, daß er mit dem Geiste der Weissagung begabt sei ; und von ihm empfing er die gewisseste Botschaft des Sieges – nuntium victoriae certissimum » (Übersetzung der deutschen Thomasausgabe).

Auch vorchristliche Offenbarungen betreffen den Ausgang einer Schlacht. David und Saul zum Beispiel verlangen Offenbarungen (I Samuel, Kp. 23 und 28). Gerade von solchen Offenbarungen sagt Johannes vom Kreuz, daß Gott sie nicht liebt und daß die Menschen sie nicht verlangen sollten (Subida., L. II, c. 21, besonders n. 6). Es erhellt überhaupt nirgends so klar als aus der Heiligen Schrift, daß es in jedem heilsgeschichtlichen Zeitalter Privatoffenbarungen gegeben habe [12].

Alle Privatoffenbarungen, die vorchristlichen wie die andern, finden darin ihre theologische Bestimmung, daß sie in einer bestimmten Situation angeben, was als Gottes Wille zu tun ist. Dieser Wille ist tatsächlich nicht in jedem Falle folgerichtig ableitbar aus einem göttlichen Gesetze. Wie oft hat Gott in der Geschichte anders entschieden als sogar ganz vom Gesetze Gottes erfüllte Menschen. Man lese zum Beispiel das Buch der Klostergründungen von der hl. Theresia von Avila (vgl. u. a. Kap. 31, nn. 11-12).

Gewiß hat Gott uns ein für allemal Gesetze geoffenbart und uns einen Verstand gegeben ... Das kann an und für sich genügen, um alle unsere Handlungen zu leiten. Aber tatsächlich greift Gott, der Herr der Geschichte, ereignishaft in diese ein. Und das geschieht durchwegs zur besseren Einhaltung der schon geoffenbarten Gesetze, insofern diese durch Schwäche vernachlässigt oder durch einseitigen Einfluß einer Mentalität einseitig interpretiert werden. Bezeichnend war zum Beispiel die Abwehrhaltung mancher Theologen gegen die Offenbarungen, die die hl. Margaretha von Alacoque vom Herrn in einer jansenistisch beeinflußten Zeit erhielt.

So sieht denn auch J. H. Nicolas den theologischen Seinsgrund der Privatoffenbarungen mit Recht darin, daß sie subsidiäre, außergewöhnliche Zeichen sind, die eine Schockwirkung haben können. Und so vermögen sie da zu wirken, wo die sakramentalen Zeichen zur Gewohnheit geworden sind [13].

Die Privatoffenbarung ist ein Ausdruck göttlicher « Seelsorge » an uns. Und wenn sie sich auch nur außergewöhnlich bekundet, so bleibt sie doch eine dem Volke Gottes immer wieder zukommende Gnade. Das Volk Gottes des Neuen Bundes ist die Kirche. K. Rahner betont mit Recht das « Wesen » der Privatoffenbarungen im Zusammenhang mit dem Leben der Kirche.

[12] Card. DE BONA : De discretione spirituum, c. 20, n. 4 (Bruxelles 1674) : « De publicis revelationibus ad communem Ecclesiae utilitatem disputant theologi cum de fide agunt. Privatas autem de quibus hic disserimus in omni aetate et omni statu hominum semper fuisse a primo parente usque ad nos tum ex Sacra Scriptura tum ex privatis historiis evidens est ».

[13] J. H. NICOLAS, a. a. O. [Anm. 6] 139 : « Plus frappantes par leur caractère religieux, elles (les manifestations du divin) provoquent chez certains et parfois dans l'ensemble du peuple chrétien, un choc salutaire que les signes sacramentals si dépouillés et devenus habituels ne produisent pas habituellement. C'est leur raison d'être providentielle. »

Wie sollten sie, die eine sekundäre, aber doch bedeutende, treibende Funktion in der Kirche haben, nicht in der Theologie ihren Platz finden ? Sie sind als Ausfluß der Vorsehung Gottes eine Art göttlicher Seelsorge um die Kirche. Sie gehören mit der Weissagung als Prinzip des Handelns in die Moral. Nicht umsonst zitiert Thomas, gerade da, wo er am besten den Sinn der prophetischen Offenbarungen kennzeichnet, das Buch der Sprüche 29, 18 : « Wenn die Weissagung aufhört, wird das Volk auseinander fallen » (S. T. II-II q. 174, a. 4). Und wenn er Ziel und Sinn der Weissagung darin sieht, daß sie zum Wohle der Kirche da ist – datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiae (S. T. q. 172, a. 4) –, so ist damit ein Grundanliegen Rahners inbezug auf die Privatoffenbarungen ausgesprochen. Insofern die Kirche vor allem das Volk Gottes des Neuen Bundes ist, gilt das Gesagte am unmittelbarsten von den « nachchristlichen » Offenbarungen, um die es vor allem praktisch geht [14].

Lorenz Volken MS

Heilige Schrift

Daniélou, Jean: Die heiligen Heiden des Alten Testaments. – Schwabenverlag, Stuttgart [o. J.]. 143 S.

Der Verfasser wendet seine Aufmerksamkeit den biblischen Gestalten zu, die vor der Gründung des israelitischen Volkes oder außerhalb seiner Offenbarung lebten. Er trägt über jeden von ihnen, Abel, Henoch, Daniel, Noe, Job, Melchisedech, Lot und die Königin von Saba, alle Gegebenheiten aus Schrift und Tradition, oft auch aus israelitischen und sogar mohammedanischen Überlieferungen zusammen. So belehrend diese Informationen sind, sie bleiben nicht Selbstzweck, sondern dienen dem Verfasser zur Veranschaulichung der bekannten These, daß der Mensch aus der Natur und dem Gewissen die notwendigsten Heilswahrheiten ableiten kann. Vom missionarischen Standpunkt aus wollen die Darlegungen einen Beitrag zur Lehre vom Heil der schuldlos außerhalb des Christentums lebenden Menschen liefern. Mehr aber noch steht das Anliegen des Verfassers im Vordergrund, daß die Elemente der « kosmischen Religion », wie er sie nennt, nämlich die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung und der Kult dieser biblischen Heiligen wieder mehr zu Ehren kommen mögen.

So berechtigt die Bestrebungen dieses Buches sind, muß doch beigefügt werden, daß er wohl zu weit gegangen ist, die erwähnten Gestalten einfachhin Heiden in unserem Sinne wie auch Heilige mit der heutigen Bedeutung des Wortes zu nennen. Um diesen Gegensatz herauszubekommen, sind die Beweisführungen sicher scharfsinnig, aber den alten Texten ist damit wohl viel modernes Gedankengut unterschoben worden. Die Auf-

[14] Mehrere Fragen, die K. Rahner aufwirft, und andere desselben Fragenkreises haben wir eingehender und in theologischer Zusammenschau zu behandeln versucht in der Arbeit : « Les révélations dans l'Eglise », die wir demnächst zu veröffentlichen gedenken.

machung des Büchleins ist gefällig, aber die griechisch beigegebenen Ausdrücke und auch der deutsche Text ist nicht frei von störenden Druckfehlern.

Wenn somit die Exegese etwas überspitzt scheint, bleibt das Buch mit seiner Information und seinen Anregungen ein wertvoller Beitrag, um gewisse Einseitigkeiten unseres religiösen Denkens zu überwinden.

B. Steiert OSB

Masson, Denise: Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne. Etudes comparées. 2 vol. – Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1958. x-829 p.

Les études vraiment neuves et fécondes sont trop rares pour que le recenseur ne dise sa joie de présenter celle-ci, fruit savoureux de vingt années de recherches et de réflexion. D. M. a, en effet, relevé les éléments proprement religieux communs au judaïsme, à l'islam et au christianisme, leurs similitudes de pensée et d'expression, ainsi que les analogies dogmatiques rencontrées dans ces traditions monothéistes. Toutes trois assurément communient dans la même foi : Tout vient de Dieu créateur et retourne à Dieu fin dernière. Mais le judaïsme et l'islam sont davantage axés sur la transcendance divine, tandis que le christianisme se veut religion d'amour. C'est dire que les lignes de pensée ici tracées seront tantôt divergentes et tantôt parallèles. Le principal mérite de l'auteur est de suggérer les rapprochements avec une extrême prudence et de se refuser à tout concordisme. Il sera toujours loisible à la critique de dépister des emprunts ou des influences historiques, mais l'essentiel est d'abord de présenter une somme théologique de l'Islam dans une perspective judéo-chrétienne.

Le profane ne peut manquer d'être frappé de l'appauvrisement doctrinal du Coran par rapport à la révélation biblique : ignorance du péché originel et de la nécessité d'une rédemption, rejet de toute idée du sacerdoce, éthique plus légaliste et rituelle que fondée sur la nature de l'homme, etc. Si les attributs du vrai Dieu transcendant et immanent sont identiques, les accusations de Mahomet contre le trithéisme des chrétiens – incompatible avec l'unité de l'essence divine – viennent d'une méconnaissance des notions de personne, de nature et d'attribut, et surtout de l'enseignement de Jésus relatif à son Père.

Exégètes chrétiens et Islamologues pourront faire des réserves sur tel ou tel exposé de leur théologie respective. Il reste que cet ouvrage est le premier à exposer la foi coranique, en fonction de son donné antérieur et par un auteur chrétien, soucieux de la comprendre avec sympathie. Il est hautement souhaitable que cet effort soit poursuivi, et que de leur côté, un *oulama* et un rabbin présentent, selon leur angle de vision propre, la croyance chrétienne « comparée » avec le Talmud et le Coran. Nul doute que ces exégèses compétentes de la Parole de Dieu, contenue dans le *Livre*, ne contribuent à unir les enfants de Dieu dispersés dans le monde.

C. Spicq OP

Amiot, François: Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. – Letouzey et Ané, Paris 1958. 288 p.

Rarement ouvrage a mieux correspondu à son but ; en l'espèce : accompagner et compléter le *Nouveau Testament*, extrait de la *Sainte Bible* de Pirot-Clamer. La compétence exégétique de l'auteur donne toute sécurité, et l'on appréciera plus que jamais sa manière sobre qui lui permet de suivre et d'élucider le texte évangélique, tout en évitant les discussions techniques. Nous sommes particulièrement heureux de la chronologie adoptée (28-30), de la distinction des trois Marie, de l'interversion de *Jo.* v et vi, et des précisions données sur la nature et le but de l'enseignement en paraboles. Tout cela est d'un homme de métier. Mais dans une réédition, il serait souhaitable de ne plus informer le grand public des fantaisies du P. Audet sur la virginité de Marie, voire même de l'existence des quelques *mss.* sans valeur sur l'attribution du *Magnificat* à Elisabeth ; de nuancer enfin, voire même de supprimer les allusions à « la tradition » (!) situant la maison de la Vierge « dans le calcaire de la colline et comportant une ou deux chambres » (*sic*, p. 28), accordant à Marie des « grâces mystiques extraordinaires » au moment de l'enfantement (? p. 39), et attribuant l'angoisse du Christ à Gethsémani d'abord « à la vue des péchés des hommes » (p. 243)... alors que le Christ ne les avait pas plus présents à l'esprit qu'au premier jour. Dans la bibliographie, *Jésus en son temps*, si pauvre, doit être éliminé. Légères bavures, aisément nettoyables dans une composition dont les spécialistes seuls peuvent apprécier le mérite. C. Spicq OP

Ryder Smith, C.: The Bible Doctrine of the Hereafter. – The Epworth Press, London 1958. xiv-281 p.

C'était toujours avec curiosité et joie que l'on abordait la lecture d'un ouvrage de R. S., certain d'y trouver un exposé solide et neuf (on sait que notre auteur ne cite que les écrivains inspirés, et jamais un commentateur). On ne sera pas déçu par ce livre posthume, consacré – ironie de la Providence – aux Fins dernières.

Si le problème est complexe, il semble bien que l'Eglise primitive ait eu une doctrine commune et cohérente de l'au-delà, qu'il s'agisse de chaque individu ou de l'humanité comme telle. Depuis les prophètes, l'histoire du monde est divisée en deux âges (*aion*), l'ère présente qui est celle du péché, de la souffrance, de l'imperfection, l'ère future, de la justice, de la joie et de la consommation ; l'une et l'autre sont sous le gouvernement de Dieu, et c'est lui qui détermine la fin de la première et l'inauguration de la seconde. Le « Jour » marque le point de clivage de ces deux époques, mais dans la nouvelle Alliance, il désigne tantôt le jour du salut, marqué par l'envoi du Fils à la plénitude des temps (*II Cor.* vi, 2), tantôt la seconde venue du Fils de l'homme consommant le salut (*Rom.* xiii, 11). Il s'agit alors de la Parousie-Epiphanie, qui n'est pas seulement la venue ou la présence du Christ, mais la manifestation de sa victoire, inaugurée dès l'Ascension, et qui s'accompagne de récompenses pour ses loyaux sujets et de châtiments de ses ennemis. Cette foi au « jour final » (*télos*, *suntéléia*) domine toute la vie chrétienne (*maran*

atha). Toutefois, les Synoptiques semblent identifier la Parousie au retour du Christ dans son royaume, à l'expansion de l'Eglise, concomitante à la ruine de Jérusalem. Mais tous les écrivains du N. T. considèrent la Parousie comme proche, sans préciser cependant cette proximité, et *II Pet.* demandera de l'entendre de la façon la plus large.

Alors que l'A. T. divisait les hommes en bons et mauvais, le N. T. les considère comme tous mauvais, encore que certains deviennent bons de par la foi au Christ. La valeur d'un chacun se détermine selon qu'il vit ou non, en accord avec la lumière de sa conscience. C'est dire que le jugement est permanent, la discrimination entre bons et mauvais est actuelle. Ceux qui meurent avant la Parousie sont l'objet d'une sentence finale sanctionnant leur état. L'Ecriture dit peu de choses sur l'avenir des méchants : objets de la malédiction, de l'anathème, de la colère du Christ, ils sont châtiés dans la géhenne et le feu, « jetés dehors », dans les ténèbres. Les bons héritent le royaume : saints, purs, parfaits, ils possèdent la vie éternelle en présence du Christ et sont bienheureux.

Il est difficile de préciser la part de symbolisme et de littéralisme dans l'évocation des nouveaux cieux et de la nouvelle terre. L'*apokatastasis* et la *palingénésia* semblent envisager une re-création, un renouveau de l'univers, habitat des corps ressuscités. Dans un dernier chapitre R. S. examine la thèse de l'universalité du salut prônée par certains modernes, et conclut qu'elle est difficile à concilier avec les textes néo-testamentaires à moins d'exploiter l'argument de silence . . . Cet ouvrage devra être consulté par quiconque s'interroge sur le sort des âmes après la mort, par tout bibliste aussi qui s'enquiert de l'enseignement scripturaire sur la mort et le shéol, la résurrection, l'éternité et le Paradis. C. Spicq OP

Corell, Alf: Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of St. John. Translation into English made by the Order of the Holy Paraclete, Whitby, from *Consummatum est; Eskatologi och Kyrka i Johannesevangeliet* (Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1950). – S.P.C.K., London 1958. x-240 p.

Décidément, l'eschatologisme régresse de jour en jour. Non seulement Et. Stauffer vient d'esquisser une silhouette du Christ sans en tenir compte, mais les meilleurs exégètes ne parlent plus que d'eschatologie retardée (J. Schneider), réalisée (C. H. Dodd), « au-delà du temps et accomplie dans le temps » (O. Michel). Depuis la forte thèse de *E. Ruckstuhl* (Die literarische Einheit des Johannesevangeliums, Fribourg 1951), nul ne souscrit aux thèses extrémistes de R. Bultmann. Mais il est difficile de renouveler un thème tant qu'on l'envisage dans les termes traditionnellement posés dans les discussions d'école. Le mérite de *C. A.* est d'abord de s'être dégagé de l'arbitraire confusion entre eschatologie et apocalyptique, puis d'avoir compris l'eschatologie johannique au sens collectif et non plus comme le fruit d'une mystique individuelle.

Une eschatologie authentique doit se référer au passé (les promesses du salut au cours de l'histoire d'Israël), au présent (insérée dans la foi et la vie chrétienne contemporaine : le royaume de Dieu est déjà là), à l'avenir

(orientée vers la venue et la consommation du nouvel âge). De ce chef, le quatrième Evangile considère la mort et la résurrection de Jésus comme fait eschatologique – *Consummatum est* –, réalisant l'attente du salut dans le peuple élu et chez les païens, mettant le point final à tout le ministère du Verbe incarné sur la terre, inaugurant une nouvelle dispensation et constituant une anticipation de la consommation finale. Or l'Eglise, fondée pour être l'instrument de cette réalisation de la rédemption pour l'humanité entière, continue l'œuvre du Christ jusqu'à la Parousie (p. 84) ; enracinée dans l'histoire présente, elle accomplit les promesses de l'A. T., et anticipe l'accomplissement dernier (p. 111). Un livre neuf et bienfaisant.

C. Spicq OP

Niewalda, Paul : Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie. — Lahnverlag Limburg 1958. XXVI-172 S.

Daß die Frage, « welchen Raum die Sakramente im Johannesevangelium einnehmen » (S. 1), schon unzählige Male abgewandelt wurde, dürfte zur Genüge bekannt sein. Und wem es trotzdem noch nicht aufgegangen ist, der greife nach diesem Buche. Dann wird ihn schon die immense Fülle der hier investierten Literatur überraschen, noch mehr aber die wissenschaftliche Konfrontierung mit den bisherigen Publikationen zum schwebenden Problem, zu welcher sich der Verfasser auf Schritt und Tritt sowohl im positiven als auch im negativen Sinne gezwungen sieht. Er kommt dabei zum Schlusse, daß auf rein exegetischem Wege wenig gesicherte Resultate herauszuarbeiten sind, hofft aber, in der weitgesteckten, auf ca 140 Seiten ausgedehnten historischen Exkursion zu günstigeren Ergebnissen zu gelangen. Was offenbar auch der Fall ist. Warum ? Weil Niewalda hier zunächst ein Quellenmaterial vorzulegen hat, das vom liturgischen Kreis bis zum profangeschichtlichen Raum alle einschlägigen Dimensionen umspannt. Und dann, weil er das respektive Stoffgebiet unter konsequenter Ausnutzung des Symbolgedankens in äußerst sauberer Analyse untersucht. So gelingt es ihm tatsächlich, uns für seine Grundidee von einer « sehr lebendigen sakramentalen Symbolik im Johannesevangelium » (S. 164) zu gewinnen. Dabei bleibt freilich die Frage offen, ob bei gewissen Details, besonders im ziemlich breit angelegten archeologischen Beweisgang, die an sich sehr ansprechenden Folgerungen immer ganz zu recht bestehen. Doch hierüber müssen die Spezialisten entscheiden.

L. Simeon OP

Dogmatik

Christus Victor Mortis. Terza Settimana Teologica, 23-27 Settembre 1957. – Pontificia Università Gregoriana, Roma 1958. 324 p.

Die Vorträge des vorliegenden Bandes wurden an einer theologischen Studienwoche der Gregoriana gehalten und befassen sich mit dem Mysterium der Auferstehung Christi in seiner ganzen soteriologischen und eschatologischen Bedeutung. Im Vordergrund der Betrachtung stehen Fragen der bib-

lischen und dogmatischen Theologie. In zweiter Linie wird aber auch der apologetische, liturgische und spirituelle Aspekt der Auferstehung berücksichtigt.

Besonders wertvoll scheint uns die Heraushebung der Einheit des österlichen Mysteriums in verschiedenen Beiträgen : Von der Geschichte der Exegese her zeigt *S. Lyonnet* (La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul, p. 95-118), wie die Auferstehung im Sinne der paulinischen Theologie von den griechischen und verschiedenen lateinischen Vätern in ihrer vollen ursächlichen Bedeutung für die Rechtfertigung des Menschen gesehen wurde, und wie sich auch Thomas (im Unterschied zu vielen späteren Theologen) den Gegegebenheiten der Schrift anpaßt, indem er Tod und Auferstehung des Herrn im Hinblick auf die Rechtfertigung unter dem Gesichtspunkt der Wirkursächlichkeit zusammenfaßt, während er sie exemplarursächlich unterscheidet. Die Auferstehung wird deshalb mit Recht der redemptio obiectiva zugewiesen und eine Synthese der Erlösung *nur* unter dem Gesichtspunkt der Verdienstursächlichkeit als ungenügend erklärt. – In seiner Untersuchung « The Resurrection of Christ, Instrumental Cause of Grace » (p. 71-84) vertieft *W. A. Van Roo* diese Einsicht durch nähere Bestimmung der Instrumentalursächlichkeit der Auferstehung, die nicht nur von der menschlichen Natur des verklärten Christus, sondern auch vom Ereignis der Auferstehung auszusagen ist. Die allgemeine Theorie der Instrumentalursächlichkeit greift Gedanken auf, die der Verfasser ebenfalls im Zusammenhang mit der Sakramentenlehre entwickelt hat (De sacramentis in genere, Romae 1957). Insofern Christus durch alle Mysterien seiner Menschheit verursacht, die Wirkungen aber je verschiedenen Mysterien ähnlich sind (das Absterben der Sünde dem Leiden, die Neuheit des Lebens der Auferstehung), gibt es eine gewisse Appropriation der instrumental bewirkten Wirkungen. – Auch *H. Schmidt* (« Paschalibus initiati mysteriis », p. 263-280) weist die gleiche Einheit des Ostermysteriums nicht ohne treffende Bemerkungen zu Fragen der Praxis aus den Texten der Osterliturgie nach.

Einige Arbeiten unterstreichen die Rolle der verklärten Menschheit Christi. Besonders ausführlich und gründlich ist die Untersuchung von *J. Alfaro*, Cristo glorioso, revelador del Padre (p. 22-70), in der nach der Darlegung der joanneischen Aussagen über Christus als Offenbarer des Vaters auf Erden und in der Glorie die Frage nach der Bedeutung der verklärten Menschheit Christi für die visio beatifica näher erörtert wird. – *J. H. Wright* gibt einen Überblick über die Stufen der Vollendung der Welt durch Christus mit Einbezug der Engel und der Schöpfung unterhalb des Menschen (The Consummation of the Universe in Christ, p. 85-94), während *Teodorico da Castel S. Pietro* die Theologie des Hebräerbriefes über das himmmlische Priestertum und Opfer Christi skizziert (p. 119-134). – *S. Tromp* macht schließlich in einer vorzüglichen biblisch-theologiegeschichtlichen Explikation von Kol 2, 19 und Eph 4, 16 auf die ekklesiologische Funktion Christi als des Hauptes aufmerksam (« Caput influit sensum et motum », p. 153-167). Die scholastischen Interpretationen der betreffenden Paulusstellen werden von der alten Medizin her verständlich gemacht.

Probleme der speziellen Eschatologie im Zusammenhang mit dem Ostergeheimnis werden von *L. Ciappi* (La risurrezione dei morti secondo

la dottrina cattolica, p. 3-21) und *S. Garofalo* (Sulla « escatologia intermedia » in S. Paolo, p. 135-153) behandelt. Im ersten Artikel wäre eine schärfere Herausarbeitung der einzelnen Punkte, die im Glauben verpflichten, wünschenswert. Die Natur der Auferstehung von den Toten analysiert der Verfasser nach den verschiedenen Ordnungen der Kausalität unter besonderer Berücksichtigung der Frage der Identität des Auferstehungsleibes, wobei er sich für eine numerische Identität, aber nur der Wesensprinzipien Materie und Form entscheidet. Die zweite Abhandlung ist eine Auseinandersetzung mit O. Cullmann, Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ? Le témoignage du N. T. (Neuchâtel). So sehr Garofalo mit Recht bemerkt, daß die Alternative Cullmanns in dieser zugespitzten Form falsch gestellt ist, so wäre es doch von Vorteil gewesen, die Grundperspektive der Schrift schärfer herauszuarbeiten, wie es etwa H. M. Féret katholischerseits in seinem ausgezeichneten, vom Verfasser nicht zitierten Artikel, Der Tod in der biblischen Überlieferung : Das Mysterium des Todes (Frankfurt a. M. 1955) getan hat.

Drei Beiträge befassen sich mit dem apologetischen Aspekt der Auferstehung des Herrn : *É. Dhanis*, L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de saint Marc (p. 167-210) ist eine sehr sorgfältige literarkritische Untersuchung des Markusberichtes über die Auferstehung, in der durch innere Gründe der Zusammenhang des Berichtes vom Begräbnis Jesu und vom Besuch des Grabes am Ostermorgen mit der vorausgehenden Passionsgeschichte nachgewiesen wird, sodaß Markus aller Wahrscheinlichkeit nach auch beim Bericht über die Auferstehung auf jene in der Gemeindetradition schon vorhandene Passionsgeschichte zurückgegriffen hat, die mit einem Hinweis auf die Auferstehung endete. Weitere interessante Parallelen werden zum 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes gezogen. – *K. Prümm* (I cosidetti « dei morti e risorti » nell'ellenismo, p. 211-239) setzt sich mit der Frage der religionsgeschichtlichen Parallelen zur Auferstehung des Herrn auseinander und begründet nach einer Beschreibung des religionsgeschichtlichen Materials die Einmaligkeit des christlichen Kerygmas von der Auferstehung. – *V. Marcozzi* (Osservazioni medico-psicologiche sui fatti concernenti la risurrezione di N. S., p. 240-62) bespricht die unmittelbare medizinische Ursache des Todes Christi und widerlegt bezüglich der Auferstehung Christi die Halluzinationstheorie.

Der liturgischen Seite des Ostermysteriums widmet sich schließlich außer dem schon erwähnten Artikel von H. Schmidt *A. Raes* in einer durch reiches Textmaterial belegten Darstellung der Auferstehung nach der byzantinischen Liturgie (p. 218-293). Ein Artikel von *L. M. Mendizábal* über die Bedeutung der Auferstehung für jede Spiritualität (La vida espiritual como participación progresiva de la resurreción de Cristo, p. 294-324), in dem nach einer bibeltheologischen Betrachtung des Todes und der Auferstehung vor allem der sakramentale und aszetische Aspekt der Auferstehung des Herrn herausgearbeitet wird, beschließt die Reihe der Studien über das österliche Mysterium.

Es wäre verfehlt, wollte man dieser theologischen Woche einen Vorwurf machen, weil nicht alle wichtigen Fragen über das Ostermysterium

besprochen wurden. Es konnte sich nur um eine Auswahl grundlegender Fragen handeln, und diese Auswahl scheint uns im Ganzen gut getroffen. Wenn eine besonders wichtige Frage noch hätte ausführlicher behandelt werden sollen, dann ist es u. E. der Glaubensartikel vom Abstieg ins Totenreich. A. Raes macht zwar auf die Bedeutung dieses Abstiegs in der östlichen Liturgie aufmerksam. Es hätte sich aber eine einläßliche dogmatische Behandlung dieser Frage gelohnt, zumal gerade eine Theologie des Hadesabstieges explizieren müßte, in welchem Sinn Christus wirklich « victor mortis » ist. Besonders erfreulich an der ganzen Studienwoche ist die einläßliche Darstellung des eigentlich biblischen und theologischen Aspektes der Auferstehung. Eine Theologie der Auferstehung und der damit zusammenhängenden Fragen wird nicht an dem vorbeisehen dürfen, was in den Beiträgen dieser theologischen Woche in sorgfältiger Untersuchung und aufgeschlossener Haltung erarbeitet wurde. M. Löhrer OSB

Alberti Magni Ord. fr. Praed. De sacramentis, primum edidit Albertus Ohlmeyer OSB, **De incarnatione,** primum edidit Ignatius Backes, **De resurrectione**, primum edidit Wilhelmus Kübel. (Opera omnia, tom. XXVI.) – Aschendorff, Monasterii (Münster) 1958. XXXVI-421 p.

Nicht zu verwechseln mit einer gedruckten *Summa theologica* (Ausg. Borgnet, Bd. 31-33), die Albert der Große in seinen späteren Jahren verfaßt hat « pro fratribus legentibus et disputantibus, qui non semper habent copiam originalium » (Bd. 33, 402), ist eine größere, aber unvollendet gebliebene theologische Summe, von der Jammy und Borgnet nur einen Teil in ihre Gesamtausgaben der Werke Alberts aufgenommen hatten, nämlich die *Summa de creaturis*, welche aus zwei Abhandlungen besteht : *De quattuor coaequaevis* (Borgnet, Bd. 34, 307-799) und *De homine* (Bd. 35). Die Kölner Editoren der *Opera omnia* beabsichtigen, zunächst die bisher ungedruckten Werke Alberts zu veröffentlichen, und haben von der großen, unvollendeten Summa bereits einen bei Jammy und Borgnet fehlenden Traktat, nämlich die *Questiones de bono*, als tom. XXVIII ihrer Gesamtausgabe veröffentlicht (vgl. Divus Thomas 30 [1952] 102-114). Nun bringen sie in tom. XXVI drei weitere Teile : *De sacramentis, De incarnatione, De resurrectione.* Als Grundlage dienen die Hss., die in den jüngsten Jahren von M. Weiß, M. Grabmann, A. Ohlmeyer, G. Meersseman, H. F. Dondaine und A. Dondaine aufgefunden wurden. Die älteren Kataloge der Werke Alberts erwähnten diese Schriften überhaupt nicht, oder sie spielten ganz undeutlich auf ihre Existenz an, was beweist, daß ihre Kenntnis auf keine direkte Benützung des Textes selbst zurückging. Wahrscheinlich kannten sie ihn nur aus den vielen Stellen in Alberts anderen Schriften, die auf jene weniger verbreiteten Traktate hinweisen. W. Kübel stellt diese 52 Verweise in der Einleitung zusammen (S. VI-VIII) und schließt aus denselben mit Recht, daß sie die Echtheit einwandfrei beweisen. Solche Verweise sind auch nützlich, weil sie uns einen Einblick in die Arbeitsmethode (und in die Arbeitswut !) des Verfassers erlauben, ganz zu schweigen von den unzähligen Fragen der Chronologie, die sie lösen oder ... ungelöst lassen. Viele Worte werden wir nicht verlieren, um

den hohen Wert der hier edierten Schriften Alberts hervorzuheben oder um die vorzügliche Herstellung des Textes zu loben. Welch ungeheuere Arbeit die Verifizierung der Zitate gefordert hat, kann man sich leicht denken. Das von Prof. B. Geyer geleitete Albertus-Magnus-Institut hat hierzu auch andere Fachleute herangezogen : Fr. Anders, Fr. Heyer und A. Kalsbach. Ein erster Mitarbeiter, B. Van Hulse OP, der 1937 die Bearbeitung des dritten Traktates angefangen hatte, starb 1950 nach langer Krankheit. Sein Teil wurde sodann von W. Kübel von vorne an wieder aufgegriffen und zum guten Ende geführt. In einer Beilage finden sich *Addenda et corrigenda* zu den bereits erschienenen Tomi XII und XIX ; sie berücksichtigen zum Teil die Besprechungen von Cl. Vansteenkiste in *Angelicum* 31 (1954) und 33 (1956).

G. G. Meersseman OP

Moraltheologie

Moralprobleme im Umbruch der Zeit. Hrsg. v. Virgil Redlich OSB. – Max Hueber Verlag, München 1957. 181 S.

Der vorliegende Sammelband bietet uns den Text von acht Vorträgen, die an einem Kongreß von Moraltheologen 1956 zu München gehalten wurden. Die Verfasser wollen nicht an erster Stelle das *Wesen* der Moraltheologie erörtern, sondern bemühen sich hauptsächlich, die *Aufgaben* der Moraltheologie und des Moraltheologen angesichts der Bedürfnisse der modernen Welt näher zu bestimmen und eindringlicher ins Bewußtsein aller Fachleute, Theologen und Seelsorger zu rufen. Drei die Moralwissenschaft im allgemeinen interessierende Themen werden von bekannten Fachmännern dargestellt, nämlich neue Gesichtspunkte in der Erforschung der Moral (J. Leclercq), die gegenwärtigen Bestrebungen in der Moraltheologie und Moralphilosophie im französischen Sprachgebiet (P. Delhaye) und die Stellung des Gesetzes in der Sittenlehre (B. Häring). In diesem letzten Aufsatz betont der Verfasser mit vollem Recht, daß das Sittengesetz dem Menschen nicht von außen auferlegt wird, sondern eher aus dem Wesen des Menschen, insofern er Glied des mystischen Leibes Christi ist, als das die organische und geistige Entwicklung gerade dieses Wesens beherrschende Prinzip deduziert werden sollte. Das ist der tiefe Sinn des Sittengesetzes. – Über die protestantische Ethik der Gegenwart gibt uns Aufschluß D. Heinz-Horst Schrey. Die übrigen Vorträge sind der Erforschung von Spezialproblemen gewidmet : in zwei aufschlußreichen Abhandlungen betrachtet L. M. Weber die moderne Ethik und das Problem der Krankheit in christlicher Sicht. Die beiden letzten Essays bringen Überlegungen, welche mehr oder weniger die christliche Morallehre berühren, eines sogenannten Friedenspsychologen, d. h. mit anderen Worten eines Pazifisten (W. J. Weilgart), und einer Psychotherapeutin (Eva Firkel). Im großen und ganzen ein interessantes Werk, worin klar dargestellt wird, wie der Moraltheologe die sicheren Ergebnisse moderner Wissenschaften – Physiologie, Psychologie, Therapeutik u. a. m. – zu Hilfe ziehen kann und sogar muß.

Doch erlaube ich mir die folgenden kritischen Bemerkungen zu machen. Daß es heutzutage neue und ganz besondere Probleme gibt, mit denen der Moraltheologe sich auseinandersetzen muß, liegt auf der Hand ; daß wir aber « heute erst anfangen, uns bewußt zu werden, was Moral ist », wie J. Leclercq zu behaupten wagt (S. 12), steht gar nicht so fest. Man braucht ja keine *neue* Moral aufzubauen oder zu erdenken, um die Probleme unserer Zeit lösen zu können. Wenn die Sache sich so verhielte, so würden wir für jeden einzelnen Fall eine neue Ethik erfinden müssen ; was nichts anderes wäre als eine besondere Art Situationsethik. – Man kann sodann nur staunen, daß Seite 23 auf die Verurteilung von drei Werken Dr. Hesnards (von denen man zwei ebenda lobend erwähnt !) nicht verwiesen wurde (AAS 1956, S. 95.) Ein kleines Versehen ? C. Williams OP

Armas, Gregorio, ORSA : La Moral de San Agustín. – Difusora del Libro, Madrid 1955. 1181 p.

Der hl. Augustinus hat bekanntlich keine systematische Theologie verfaßt. Und doch wird er mit Recht anerkannt als der erste, der den Versuch machte, viele theologische Probleme wissenschaftlich-systematisch darzustellen. Das trifft vor allem für seine Morallehre zu. Während des ganzen Mittelalters und weit über das 13. Jh. hinaus blieb er und bleibt er noch heute die Hauptquelle einer spezifisch christlichen Sittenlehre. Im Jahre 1679 veröffentlichte P. Benedictus a S. Jacobo ein Enchiridion der ganzen augustinischen Theologie gemäß dem Aufbau der Summa des hl. Thomas von Aquin. Das vorliegende Werk von P. Armas bringt nur die Moraltheologie des großen Heiligen, und zwar eingeteilt in vier Hauptabschnitte : 1. Fundamentalsittenlehre, wo Texte über das Endziel des Menschenlebens, über die menschlichen Handlungen, über das Gewissen, das Gesetz, die Sünde und die sittlichen Tugenden geboten werden ; 2. die Gaben des Heiligen Geistes und die theologischen Tugenden ; 3. die Gebote Gottes und seiner Kirche, und verschiedene Standespflichten ; 4. die Sakramentenlehre. So kann man sagen : hier stellt der hl. Augustinus selber seine Sittenlehre systematisch dar. Eine große Fülle von Stellen aus den verschiedensten Werken Augustins, klar und logisch geordnet, wird uns im lateinischen Urtext und in kastellanischer Übersetzung vorgelegt. Kenntnis der spanischen Sprache ist deshalb keineswegs notwendig, um das reiche Material, das hier vorhanden ist, verwerten zu können. Obwohl es durchaus kein Ersatz für das direkte Studium des hl. Augustinus ist, empfehlen wir doch dieses sehr wertvolle Enchiridion der augustinischen Sittenlehre sowohl akademischen Lehrern als auch Studenten. C. Williams OP

Deman, Thomas, OP : Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin (Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, XV.) – Institut d'études médiévales, Montréal ; Vrin, Paris 1957. 134 p.

Im Jahre 1951 hielt der verstorbene Prof. Deman im Rahmen der « Conférences Albert le Grand, Montréal » einen höchst interessanten und sehr bedeutenden Vortrag über die Anfänge der Moraltheologie. Die Gedanken-

entwicklung mußte er dabei zwangsläufig sehr kurz fassen und verschiedene Gesichtspunkte konnten dabei nur angedeutet werden. Auf wenigen Seiten behandelte D. dort die Bedeutung des hl. Augustinus für das Entstehen einer regelrechten wissenschaftlichen Synthese und Darstellung der ganzen christlichen Sittenlehre. Im vorliegenden posthumen Werk, das der Verfasser selber noch vollständig redigieren und korrigieren konnte – einige Tage vor seinem unerwarteten Hinscheiden –, greift er eben dieses Thema wieder auf und untersucht es gründlich und ausführlich. Anhand von vielen Texten und aus einer tiefen persönlichen Kenntnis der Morallehre des großen Bischofs von Hippo heraus, ist er imstande zu zeigen, daß Augustinus tatsächlich verschiedene Moralprobleme wissenschaftlich behandelte, indem er die ganze Moralität auf ihren letzten vernunftmäßigen, d. h. einer wissenschaftlichen Untersuchung und Lösung zugänglichen Grund, auf den Zielgedanken (= Glückseligkeitslehre) zurückführte. Das will nun freilich nicht sagen, daß Augustinus ein vollständiges *corpus doctrinae moralis*, eine wissenschaftliche Synthese der ganzen Morallehre oder der sittlichen Botschaft des Neuen Testamentes ausarbeitete. Das war das Verdienst des hl. Thomas. – Aus der Lektüre dieser sehr wertvollen Studie geht auch klar hervor, daß der hl. Augustinus nie zur Idee der organischen Einheit des ganzen theologischen Wissens, der Moraltheologie und der Dogmatik, durchgedrungen ist. Die ganze Offenbarungslehre *de credendis et de agendis* als eine Einheit aufzufassen und als eine einzige Wissenschaft und allumschließende Weisheit darzustellen war die geniale Leistung des Aquinaten. – Wir empfehlen dieses Werk all denen, die sich um den wahren Sinn der Moraltheologie bemühen, und auch denen, die für die « heilsgeschichtliche » oder « religiöse » Sittenlehre des hl. Augustinus Interesse haben. C. Williams OP

Van Roo, William A., SJ : Grace and Original Justice according to St. Thomas. (Analecta Gregoriana, 75.) – Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1955. 212 p.

Die vorliegende Dissertation ist die Arbeit eines Studenten, der offensichtlich fleißig (aber leider rein materiell) zu arbeiten weiß. Das bereits von vielen Theologen gründlich erforschte Thema über das Verhältnis zwischen der heiligmachenden Gnade und der Iustitia Originalis will er neu anhand von Thomastexten durchdenken. Zu diesem Zweck hat er sämtliche Stellen, wo der hl. Thomas das Problem direkt und ausdrücklich behandelt, zusammengesucht. Er ist auch offenkundig in der großen Literatur, die dieses Thema irgendwie berührt, bewandert, und er zeigt, daß er sich der ganzen Problematik bewußt ist. Trotz der großen materiellen Kenntnis der einschlägigen Thomastexte muß dem Verfasser aber eine wahre Einsicht und Zusammenschau des theologischen Sachverhaltes, den Thomas zur Darstellung bringt, abgesprochen werden. Das zeigt sich eben unzweideutig, so bald er anfängt, die vielen Thomasstellen zu deuten : wo eine Schwierigkeit vorhanden ist, trägt Thomas angeblich immer die Schuld ; er soll die Sache konfus dargestellt haben! Das soll uns aber keineswegs überraschen oder enttäuschen, versichert uns der Verfasser, weil eben auch der hl. Tho-

mas von Adam abstammt! (S. 202) Als einziges Beispiel der Leichtfertigkeit des Studenten (doch stellvertretend für viele, die leicht anzuführen wären) und infolgedessen auch des großen Mangels an wissenschaftlicher Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit soll folgendes angeführt werden. Im wichtigen dritten Kapitel des dritten Hauptabschnittes wird die Lehre vom Verhältnis zwischen der Gnade und den eingegossenen Tugenden untersucht. Der hl. Thomas hat bekanntlich den Zusammenhang von Gnade und Tugenden durch die Analogie des Verhältnisses zwischen dem Wesen der Seele und ihren Potenzen erklärt. Der Verfasser aber eruiert aus den verschiedensten offenbar von ihm nicht verstandenen Texten eine angeblich konfuse Lehre des hl. Thomas. So lautet sein endgültiges Urteil über die klare und tiefsinnige Darstellung und Erklärung des Aquinaten: « We may be content to conclude that there is some indication of efficient causality of the soul in the origin of the potencies, but that the teaching remains very obscure ... there is little to be gained by advancing farther into the gathering darkness » (S. 188-189). Statt Texte rein materiell zusammenzustellen, würden wir dem Verfasser gerne ein gründlicheres Studieren des hl. Thomas empfehlen. Dann wird auch wohl er, statt der vermeintlichen Finsternis und Obskurität, Licht und Klarheit finden! Die ganze Arbeit ist Zeichen des Fleißes eines Studenten, aber auch der Unreife eines Anfängers. C. Williams OP

Delhaye, Ph. : Rencontre de Dieu et de l'homme. Foi, Espérance, Charité – Vertus théologales en général. – Desclée, Tournai 1957. 160 p.

Das vorliegende Werk ist weder eine rein theologische Abhandlung noch ein Erbauungsbuch, sondern bietet uns eine gediegene und neudurchdachte Darstellung des übernatürlichen und geistlichen Lebens, das auf seine unmittelbaren Quellen, die drei theologischen Tugenden, zurückgeführt wird. Denn das uns in der Gnade von Gott geschenkte Leben kommt zur Wirkung und äußert sich zu allererst in den göttlichen Tugenden. Diese Tugenden bilden eben die innersten und unmittelbaren Prinzipien der Vergöttlichung unseres ganzen Lebens, des Lebens des christlichen Alltags. Pflicht jedes Christen ist es, diese gottgegebenen Lebenskeime hochzuschätzen und zu pflegen, damit sie sich in ihm organisch entwickeln und dadurch sein ganzes Dasein zu durchdringen vermögen. Der bekannte Mediävist und Moraltheologe von Lille, Prof. Delhaye, schreibt in diesem Bändchen *ex abundantia scientiae*. Aus seinem großen Wissen beschreibt er genau das Wesen dieser drei Tugenden und schildert auch die Art und Weise ihrer Auswirkung im Leben des Christen. Erfreulich ist es, daß er den sogenannten « christozentrischen » Charakter eben dieser göttlichen Lebensprinzipien besonders hervorhebt, denn das göttliche Leben in uns ist zugleich eine seinshafte Verähnlichung mit Christus. – Ich erlaube mir, auf einige kleine Ungenauigkeiten, die sich in diese wertvolle Darstellung eingeschlichen haben, aufmerksam zu machen. Erstens wird durch die Wiedervereinigung mit ihrem auferstandenen Körper eine Seele im Himmel nicht vollkommener, sondern die Glorie und Glückseligkeit, der Glanz der Seele wird dem Körper mitgeteilt. In dem Sinne könnte man zugeben, die Vollkommenheit der Seele sei exten-

siv, nicht aber intensiv größer geworden (vgl. S. 28 f.). – Sodann scheint es der Wirklichkeit nicht zu entsprechen, daß die Caritas durch jegliche Betätigung wächst und stärker wird, oder beziehungsweise von Gott noch mehr in der Seele verwurzelt wird (vgl. S. 143 f.). Das geschieht nur durch eine aus dieser Tugend entspringende intensivere Tätigkeit. — Schließlich mag man es wohl bedauern, daß der Verfasser die leidige Zersplitterung der theologischen Wissenschaft in Moral und Dogmatik u. a. m. als fait accompli anerkennt (vgl. S. 149 f.). Es gibt bekanntlich viele Theologen, die die organische Einheit des ganzen theologischen Wissens unnachgiebig und mit bester Begründung vertreten und heute noch in ihren *Moral*vorlesungen die Gnade und die drei göttlichen Tugenden ausführlich behandeln. Trotz dieser Aussetzungen, die mehr die Fachtheologen interessieren, empfehlen wir diese Abhandlung all denen, die sich für eine wahre, auf theologischer Grundlage basierende Frömmigkeit einsetzen wollen. C. Williams OP

Kirchengeschichte

Gieraths, Gundolf OP : Kirche in der Geschichte. – Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, Essen 1959. 126 S.

Das Büchlein bietet eine zwar nicht originelle, aber doch gute « Theologie der Geschichte » sowie eine kritische « Methodik der Geschichtsforschung ». Der Verfasser, der in Walberberg als Dozent der Kirchengeschichte wirkt, zeichnet sich besonders durch Kenntnisse in der spätmittelalterlichen Dominikanergeschichte aus. Selbstverständlich werden Fachleute da und dort die Akzente etwas anders setzen. Man wird beim mittelalterlichen Papsttum sich vielleicht mehr an die Arbeiten Kempfs anlehnen, man wird den Kalvinismus als Wirtschaftsethik zumal in Holland nach dem Urteil Huizingas eher etwas abwerten, zu Galilei die Ausführungen P. Wysers (DT [Fr.] 21, 1943, 412-422) heranziehen und endlich Voltaire nach den Darlegungen W. Kaegis nicht in jeder Hinsicht zum Propheten des absoluten Fortschrittglaubens machen. Aber im Ganzen gesehen, haben wir ein wertvolles, zusammenfassendes und anregendes Opus vor uns. Beachtenswert sind Kapitel wie : « Kirchengeschichte und Wissenschaft », « Aufgaben des Kirchenhistorikers », « Kirche und Kultur ». Den Schluß bildet das Kapitel « Historia magistra vitae » und die im ganzen Buche oft benutzte Ansprache des Papstes Pius XII. am Internationalen Historikerkongreß von Rom im Jahre 1955. I. Müller OSB

Winter, Ernst Karl : Christentum und Zivilisation. – Amandus-Verlag, Wien 1956. 531-31 S.

Zunächst zum Titel : Verf. gebraucht Zivilisation im weiten, alle schöpferischen Elemente umfassenden Sinn. — Sechs Hauptabschnitte (Fundamentum — zur Grundlegung christlicher Zivilisation ; Evangelium — zur Deutung der christlichen Anfänge ; Ekklesia — zur Geistesgeburt der Kirche ; Basileia - - zur Erkenntnis des Reiches Gottes ; Polis - zur Neubegründung

des Österreichischen Staatsbewußtseins ; Ökumene — zur Orientierung im Atomzeitalter) zeigen die geistige Spannweite des Verf., der hier das Ergebnis mehr als 30jähriger Studien ausbreitet. Soviel Themen, soviel Probleme ! Die folgenden Ausschnitte können die Gedankengänge des Verf. nur andeuten.

« Fundamentum » : Verf. zeigt, wie die christliche Zivilisation auf den beiden Ständen, Klerus und Laien, Priester und Väter, beruht, die er auf die beiden Ursakramente, Weihe und Ehe, zurückführt. Nicht nur politisches Wirken des Klerus lehnt er ab, sondern auch seine Betätigung in den weltlichen Wissenschaften, wobei nicht allzu Positives erzielt (37), aber wertvolle Kräfte für die theologische Arbeit verloren gegangen seien. So fehle der christlichen Welt noch das philosophisch-soziologische System, das, tiefergreifend als der formale Neukantianismus, Platon und Kant in der Perspektive der christlichen Zivilisation verbinden, damit aber auch ... das konservative und progressive Interesse der Gesellschaft in neuem Geist versiegeln würde » (40). Die wenig klare Zielsetzung überrascht nicht, wenn man liest, daß Verf. die Übernahme des Thomismus als offizielle kirchliche Doktrin als unfruchtbar bezeichnet (39), anderseits in Kant « die Leuchtkugel sieht, die sich in der unendlichen Fülle moderner geistiger Kräfte vervielfältigt hat » (42). Nachdem die Kirche das Ende des « Germanischen Milleniums » erkannt hat und nun politisch unsicher geworden ist (47), glaubt Verf. das Gedeihen der christlichen Zivilisation am ehesten gesichert, wenn sich der slavische Mensch und der irische, dessen Substanz Verf. im amerikanischen Katholizismus bestimmend tätig sieht, im geistig bedeutungsvollen Donau-Alpenraum treffen und hier den neuen « dritten Menschen » bilden (48 f.).

Im Abschnitt « Evangelium » begrüßt Verf. jüdische Beiträge zur Leben-Jesu-Forschung (Buber, Brod u. a.). In der überwiegend negativen protestantischen Pentateuch- und Evangelienkritik sieht er die wesentlichsten Voraussetzungen für die deutsche politische Entwicklung des letzten Jahrhunderts (85). Der katholischen Laienwissenschaft stellt er den Übergang von der Vita zur Historia als Aufgabe hin, eine kritische Sichtung, die zugleich historisch und mystisch denkt (92). Von zwei gegensätzlichen Tendenzen im Matthäusevangelium, der judenchristlich-schriftgelehrten und der un- bzw. antijüdischen, hält Verf. letztere für die ursprüngliche, und dies schon wegen ihres Antipharisäismus. Unter der Leitung von Jakobus minor sei die schriftgelehrte Bearbeitung des Evangeliums und auch seine Übersetzung ins Griechische in Jerusalem erfolgt ; den Rabbinern habe das Griechische näher gestanden als das Aramäische (107). Die erste Überlieferung sei dem Apostel Matthäus zuzuschreiben, hinter dem Petrus und die drei anderen Erstberufenen stehen.

Zu « Basileia » und « Ekklesia » meint Verf., erst in einem späteren Stadium von Christi Wirksamkeit, als sich die historische Unmöglichkeit der Durchsetzung seines Reiches noch zu Lebzeiten ergab wegen des Unverständnisses und der sonstigen Gegensätze, sei auf die Reichsgründung am Anfang die Kirchengründung zum Abschluß erfolgt (141). – Unter Christus-Chronologie behandelt Verf. eingehend die Osterberechnung. Über das Ostermahl sagt er dabei : « Während der rechte Flügel, der Kreis der nazarethanischen

Brüder, der an der pharisäischen Osterberechnung festhielt, annahm, daß es sich um das Ostermahl handelte, das Christus, vielleicht galiläischer Sitte folgend, freier gestaltet hatte, wußte der linke, der Kreis um die genesarethanischen Erstberufenen, von Anfang an, daß es sich angesichts der bindenden Osterberechnung des Hohenpriesters nicht um das Ostermahl handeln konnte » (168). — Von Jerusalem läßt Verf. zwei Traditionslinien ausgehen : die großjakobäische nach Ephesus, die kleinjakobäische nach Rom ; der ephesisch-johannäischen Linie mißt er die größere Glaubwürdigkeit zu : « Die Kontinuität von Ephesus allein hat die apostolische Überlieferung gerettet und weitergegeben, nachdem zuerst die Jerusalemer Kirche unter Jakobus minor, dann aber auch die beiden römischen Brennpunkte, die petrinisch-judenchristliche und die paulinisch-heidenchristliche, von tödlichen Katastrophen verschlungen worden waren » (180). Konsequent läßt Verf. den Donau-Alpenraum, seine österreichische Heimat, nicht von Rom, sondern unmittelbar vom Osten die rechte Tradition empfangen, wobei er Viktorin von Pettau als Vermittler annimmt (184).

Die Ausdehnung der Josephsverehrung liegt Verf. sehr am Herzen. Folgende Sätze dürften diesem Ziel aber kaum dienen : « Es liegt eine tiefe Genugtuung darin, wenn wir heute wissen können, daß Christus am 18. 3. starb, am 19. 3. im Grabe lag und am 20. 3. auferstand. Denn darin liegt die Erkenntnis, daß Christus das himmlische Hochzeitsmahl mit dem Vater (Mt. 26, 29) am Tage seiner Grabesruhe, dem 19. 3., feierte, an dem die Kirche später den Tag seines Vaters Joseph begehen würde » (203).

Im 6. Kap. werden österreichische Fragen behandelt, wobei Verf. drei Patrone als typische Vertreter seines Landes vorstellt : Severin von Noricum, Papst Pius X. und den letzten Habsburger Kaiser Karl. Sehr temperamentvoll sucht Verf. ein frühchristliches Grab in Wien-Heiligenstadt für Severin in Anspruch zu nehmen, um den rechten Ausgangspunkt für die Ausstrahlung seines Heiligen über Wien auf die ganze christliche Ökumene zu gewinnen (313). Für dieses « staatsmännisch-religiöse Genie » (325) ist dem Verf. kein Prädikat zu hoch (319, 320, 326) ; die zitierte Vita des Eugippius wird überinterpretiert. Auch die Inanspruchnahme von Papst Pius X. für die österreichische Stammes- und Geisteswelt (344) wird anderwärts auf Widerspruch stoßen. Über die historische Bedeutung Kaiser Karls (1916/18) zu urteilen, erscheint verfrüht ; Verf. möchte allerdings sein Andenken aus der historisch-politischen Sphäre in die spirituell-mystische erhöht sehen (368). — Langjährige Bekanntschaft mit Dollfuß legitimiert Verf., über den Bundeskanzler wesentliche Mitteilungen zu machen, ebenso über die politische Entwicklung in Österreich nach dessen Tod bis 1938. Damals suchte Verf. als dritter Bürgermeister von Wien die österreichische Arbeiterschaft mit dem autoritären Regime zu versöhnen. Seipel, Dollfuß und Schuschnigg wirft er Fehlleistungen vor, die in jedem Fall aus der falschen Anwendung der scholastischen Sozialmetaphysik auf die Staatspolitik hervorgingen (391).

Die Emigration führte Verf. nach Amerika. Die Kapitel, die er über die dortige Industrieentwicklung und beginnende Atomwirtschaft schrieb, sind nicht nur für seine Landsleute, sondern für Europa beachtlich. So würden z. B. die 160 Millionen der Montanunion ganz anders in der Lage

sein, ihre Eigenheit zu wahren als die 7 Millionen Österreicher, deren Schwergewicht Verf. wohl etwas überschätzt. Auch die Erhaltung eines gesunden Bauerntums gegenüber Amerika und Rußland, die Gewinnung der Arbeiterschaft für die Werte des Bodens, die qualitative Volksernährung, die Erhaltung der biologisch-genetischen Substanz, sind europäische Aufgaben. Ernste Würdigung verdient die Feststellung des Verf., daß die Atomwaffe das ethische Problem des Krieges völlig verändert habe, daß also damit auch der scholastische Begriff des « gerechten Krieges » keine ewige Wahrheit bleibe (492).

Das Buch hat noch ein Schlußkapitel, gewissermaßen das Testament des Verf. Aus seiner altösterreichisch-legitimistischen Gesinnung hat er nie ein Hehl gemacht. Daß er, in der alten, großen Habsburger Tradition aufgewachsen, diese nicht abstreifen und mit der neuen Neutralität — das Schweizer Vorbild sollte nicht nur « technisch », sondern innerlich aufgenommen werden ! — sich nicht befreunden kann, wer will es ihm verübeln ? So weist er also auf neue Möglichkeiten in Südosteuropa hin, nicht nur kulturelle und wirtschaftliche, sondern auch staatspolitische. Durch die Linien Stettin-Triest und Odessa-Königsberg sieht er das Einflußgebiet des neuen Österreich begrenzt (512). Die betroffenen jungen Nationen, denen er Österreich als Hort der Freiheit anpreist (525), werden hierauf selbst antworten können. Daß Verf. diese seine Träume durch massive Hetze gegen Deutschland zu verwirklichen sucht (521, 523 f.), daß ihm die Teilung Deutschlands wie ein « Idealfall » (524) erscheint, der gar nicht lang genug dauern kann, wird ihm in Deutschland keine begeisterten Leser verschaffen ; er wird aber darauf keinen Wert legen.

E. K. Winter ist nicht Österreich ; er selbst bezeichnet sich als « Alleingänger » (419). Outsider können gelegentlich recht anregend wirken ; dieses Prädikat ist dem Buch im ganzen nicht zu versagen. Das reiche, vielseitige Wissen des Verf. wäre durch den beabsichtigten Band « Anmerkungen » noch mehr zur Geltung gekommen. Das der 1. Aufl. beigefügte Heft läßt sehr viele Fragen ungeklärt, zumal Lust am Kombinieren und lebhaftes Temperament den Verf. oft auf recht abseitige Wege führen. Wenn dann noch die durchweg spürbare Tendenz hinzukommt, seiner Heimat, gestützt auf Konstruktionen, die von Wien-Heiligenstadt bis zur Urkirche reichen, auch für die Zukunft eine ökumenische Bedeutung zu sichern, so wird das Buch auf weiten Strecken zu einer politischen Tendenzschrift, was seinem wissenschaftlichen Wert nicht dient.

A. Thiele OSB

Seppelt, Franz Xaver : Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, Bd. 2 : Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im Frühen Mittelalter, von Gregor dem Großen bis zur Mitte des 11. Jh., 2. neubearb. Aufl. – Bd. 3 : Die Vormachtstellung des Papsttums im Hochmittelalter, von der Mitte des 11. Jh. bis zu Coelestin V., 1. Aufl. – Bd. 4 : Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance, von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII., 2. Aufl. Neu bearbeitet v. Georg Schwaiger. · Kösel, München 1955, 1956, 1957. 455, 649, 527 S.

Die Neubearbeitung seiner in fünf Bänden 1931-1941 in Leipzig erschienenen Papstgeschichte hat der 1956 verstorbene Fr. Xav. Seppelt weder abschließen, noch, wie er beabsichtigte, in sechs Bänden bis zur Mitte des 20. Jh. weiter führen können. Schon in den letzten Jahren seines Lebens mußte er für die zweite, verbesserte Auflage wegen seines Augenleidens einige Mitarbeiter heranziehen, vor allem seinen Schüler, Privat-Dozent Georg Schwaiger. Nach Bd. 1 (Der Aufstieg des Papsttums von den Anfängen bis zum Ausgang des 6. Jh.) erschienen die vorliegenden Bände; den vierten unterzeichnet G. Schwaiger als verantwortlicher Bearbeiter. Er glaubt mit Recht, « auch dort, wo größere Änderungen nötig schienen, ganz im Geiste seines Lehrers geschrieben zu haben. Besondere Sorgfalt wurde auf umfassende Literaturhinweise verwendet; sie sollen, zumal im Text knappe Fassung geboten war, dem wissenschaftlich interessierten Leser an jeder Stelle eine eingehendere Beschäftigung ermöglichen » (Nachwort zu Bd. 4). Zur Charakterisierung der vorliegenden Bände sei auf unsere Besprechung des 1. Bandes in der FZPT 2 (1955) 499 verwiesen. Die dort hervorgehobenen Vorzüge der Seppelt'schen Papstgeschichte finden sich in den folgenden Bänden wieder; wir möchten nur hinzufügen, daß sie hier noch stärker hervortreten. Dies werden die Dozenten der Kirchengeschichte auf Schritt und Tritt feststellen können. Auch dort, wo hängende Probleme berührt werden, hebt sich die irenische und reservierte Stellungnahme des Verfassers, bzw. des Bearbeiters, günstig ab im Vergleich zum waghalsigen, übereilten Urteil anderer, sowohl katholischer als auch andersdenkender Historiker. Ein protestantischer Kollege hat uns offen gestanden, daß er dies als eine « erfreulich neue Erscheinung » in der Papstgeschichtsschreibung betrachtet. Vielleicht kommen die Historiker, auch im katholischen Lager, allmählich zur Einsicht, daß der von Leo XIII. formulierte Ratschlag zu befolgen ist: « Primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat; ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis. » Wir möchten noch hinzufügen, daß, wenn Seppelts Periodisierung sich in einer Papstgeschichte leicht verteidigen läßt, dieselbe in einer Kirchengeschichte nicht ohne weiteres anzuwenden ist.

G. G. Meersseman OP

Pétré, Hélène: Die Pilgerreise der Aetheria. – Bernina-Verlag, Stift Klosterneuburg bei Wien 1958. 280 S.

Karl Vretska hat das 1948 erschienene Werk Pétrés: « Journal de voyage » hier nicht nur mit feinem Sprachgefühl übersetzt, sondern auch mit neueren Hinweisen und Literaturangaben bereichert. Die lebendig geschriebene Einleitung (S. 5-84) befaßt sich mit Autor und Datierung, dem Pilgerwesen, der Topographie, der Sprache und dem Stil. Pétré tritt für Galizien und nicht Gallien als Heimat der Aetheria ein. Die Edition (88-261) bietet auf der einen Seite den leider nicht ganz erhaltenen lateinischen Text der einzigen aus dem 11. Jahrhundert stammenden Handschrift, dazu in einer ersten Schicht von Anmerkungen die Korrekturen und Ergänzungen der Gelehrten, in einer zweiten Schicht die notwendigen Sacherklärungen. Auf der andern Seite läuft die deutsche Übersetzung fortlaufend weiter.

Die Indices (S. 273-280), zwar etwas knapp gehalten, stellen die Schriftzitate, die Eigennamen und Sachbegriffe zusammen. Wer Einzelheiten und Finessen studieren will, wird zur Edition von Geyer, zum philologischen Kommentar von Löfstedt und der Spezial-Literatur greifen (vgl. Bibliographie S. 85-87). Aber die vorliegende handliche Ausgabe erfüllt ihren Zweck, eine allgemeine und erste Einführung in Text und Probleme zu geben, vollkommen. Der Bericht einer hohen Dame, die um 400 eine dreijährige Reise nach Ägypten, Palästina und Kleinasien unternahm, einzig aus religiösem Interesse und einzig die Heilige Schrift als Pilgerführer mit sich führend, bietet soviele anziehende und wichtige Mitteilungen über die damaligen Zustände und das liturgische Leben des christlichen Orientes, daß sich die Einsicht in ihr Werk in jeder Hinsicht lohnt.

I. Müller OSB

Rosenberg, Alfons : Michael und der Drache. Urgestalten von Licht und Finsternis. Mit einem Geleitwort von Ida Friederike Görres. — Walter-Verlag, Olten 1956. 329 S.

An dem Buch interessiert uns besonders die mittelalterliche Wallfahrtsgeschichte. Sie beginnt mit der Michaels-Epiphanie im kleinasiatischen Chonae, die in der griechischen Kirche am 6. September gefeiert wird. Über das Michaelion, das Konstantin I. († 337) erbaute, geht dann die Kultlinie auf den Monte Gargano, wo nach der Tradition 490-439 Erscheinungen vorkamen. In die gleiche Zeit, nämlich 495, datiert Verf. St. Michaels Mount auf einem Inselberg der englischen Westküste (Cornwall). Ein Gegenstück dazu stellt Mont St. Michel in der Normandie dar, früher eine Grabstätte für Druiden, seit ca. 708 ein Heiligtum des großen Engels. Diese Wallfahrtsstätten schildert Verf. in ebenso geistreicher wie anschaulicher Art. Freilich handelt es sich nicht um eine eigentliche kritische Kultgeschichte, da Verf. zu wenig Texte und Literatur heranzieht, auch oft Heiligtümer aufzählt, ohne sie chronologisch zu fixieren (z. B. S. 147-154, 320-322). Man wird zum Ganzen die zurückhaltende Darstellung von B. Kötting, Peregrinatio Religiosa (1950) vergleichen, woraus sich andere Datierungen ergeben. So dürfte die Verehrung auf dem Monte Gargano nicht vor ca. 520 entstanden sein. Ein innerer Zusammenhang zwischen dem spätmittelalterlichen Absinken des Michaelspatroziniums und dem Anwachsen des Marien-Titels (S. 64-65) besteht kaum, gab es doch schon im Früh- und Hochmittelalter soviele Marien-Patrozinien und wuchs ja auch die Michaelsverehrung in der Barockzeit nicht wenig.

Dem Verf. geht es aber nicht nur um die Michaelsheiligtümer, er sucht überhaupt die « Geschichte der Wallfahrt » und die « Geschichte der Kulthöhle » seit Anbeginn darzustellen. So meint er, daß « die unvergängliche Substanz des Göttersohnes Merkur » sich eigentlich auf den hl. Michael beziehe, wie auch Merkur nur « ein Gehäuse » Michaels war. Man frägt sich, ob die Quellen nicht da und dort zu wenig differenziert und die Fragen nicht allzu sehr vereinfacht wurden. Sicher hat der belesene Verfasser ein weitschichtiges und oft sehr entlegenes Material herbeigeschafft und manchen lehrreichen Hinweis z. B. auf die Symbolik des Stieres und das Rot als Farbe

des Bösen usw. gegeben. Es hätte der Sache freilich genützt, wenn die theologischen Belege, so die Ausführungen des Pseudo-Areopagiten und die Thesen der Alt- und Neuscholastiker miteinbezogen worden wären. Auch der gebildete Leser wäre ebenso für eine grundsätzliche Beleuchtung des Verhältnisses zwischen Mythos und christlicher Offenbarung dankbar gewesen. So geben z. B. die klaren Darlegungen von H. Fries (Fragen der Theologie heute, 1957, S. 11-43) die nötige kritische Grundhaltung, um das vielfältige, interessante und anregende Material Rosenbergs in die richtige Sicht zu setzen.

I. Müller OSB

Hafner, Wolfgang, OSB : Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrsg. v. Stephanus Hilpisch u. Emmanuel v. Serverus, Abtei Maria Laach, Heft 23.) — Aschendorff, Münster 1959. XIX-158 S., 9 Beilagen, 3 Tafeln.

Es liegt eine erweiterte Dissertation aus der Schule Lehmanns (München) vor, die zum Schlusse kommt, daß der erste Kommentar zur Benediktiner-Regel erst wenig nach 817 von Abt Smaragdus stammt. Von ihm unabhängig schuf um die Mitte des 9. Jahrhunderts (nach 848) Hildemar einen Kommentar, ein fränkischer Benediktiner, der zur Hebung der lombardischen Klöster vom Mailänder Erzbischof Angilbert II. (824-860) berufen wurde. Erhalten sind einzig Niederschriften von Hildemars Vortrag und in drei verschiedenen Bearbeitungen. Die erste Redaktion steht in einem Reichenauer Codex des 9. Jahrhunderts, welche man seit dem 11. Jahrhundert einem Abt Basilius zuschrieb. Die Vorlage stammt aus Oberitalien, wohl von Verona, von wo sie dann nach Reichenau kam. Die zweite Redaktion ist in einer Handschrift von Dijon aus dem 11. Jahrhundert als ältestem Zeugen erhalten. Der Text nähert sich in gewisser Hinsicht der Reform Benedicts von Aniane, was wir bei Basilius nicht finden. Die dritte Überlieferung, zuerst in Handschriften von Bobbio und Montecassino des 10. Jahrhunderts greifbar, wurde bislang wohl irrtümlich Paulus Diaconus zugeschrieben, stammt aber auch aus dem 9. Jahrhundert und vertritt die Cassinensische Richtung von Hildemars Kommentar.

Die Arbeit Hafners beschlägt vor allem den noch unedierten Basilius-Text einerseits, dann die vermeintliche Autorschaft der dritten Tradition anderseits. Die Untersuchung, die meist mit indirekten Indizien arbeiten muß, macht einen durchaus gediegenen und sauberen Eindruck. Wenn die neue Edition der Benediktinerregel im Wiener Corpus nicht überraschende Ergebnisse zeigt, was nicht zu erwarten ist, dann dürfte auch das Gesamtresultat des vorliegenden Opus nicht nur überzeugen, sondern auch dauernd der Wissenschaft eingegliedert werden. Wie viele Hinweise, auch im paläographischen Teile, im Werke des jungen Engelberger Mönches zu finden sind, das kann nur der feststellen, welcher das leider fehlende Register selbst herstellt. Wir stoßen auf Klöster und Geistesstätten wie Corbie, Reichenau, Brescia und Verona, Pavia und Montecassino. Es ist die Rede vom irischen und griechischen Einfluß, von der Geschichte liturgischer Feste (Apostelfest, Mariae Himmelfahrt) und der Entwicklung monastischer Bräuche

(Profeß, Pförtner, Bücherabschreiben). Es ist zu hoffen, daß der Verfasser noch verwandte und ähnliche Stoffe der Karolingerzeit in seinen weiteren Studien behandelt. I. Müller OSB

Orlandi, Stefano, OP : « Necrologio » di S. Maria Novella. Testo integrale dall'inizio (1235) al 1504, corredato di note biografiche tratte da documenti coevi. 2 Vol. — Olschki, Firenze 1955. LVI-642, 716 p.

Ein monumentales Werk ! Das 1221 in Florenz gegründete Dominikanerkloster Santa Maria Novella hat so viele für Kirche und Kultur verdienstvolle Männer hervorgebracht, daß ein wissenschaftliches Denkmal solchen Ausmaßes angebracht war. Die wichtigste Quelle seiner Literatur- und Kunstgeschichte wird hiermit den Forschern zugänglich gemacht. Unter Necrologium, im Gegensatz zu Obituarium, versteht man ein biographisches Register der Konventsmitglieder, deren Elogium jeweils beim Absterben in chronologischer Reihenfolge eingetragen wurde. Im Ganzen sind es hier 752 Elogien (Bd. I, S. 1-205). Es folgen sodann (Bd. I, 209-642 und Bd. II, 1-383) über die gleichen Personen ebensoviele vom Herausgeber selbst aus sonstigen, meist zeitgenössischen Quellen zusammengestellte bio-bibliographische Notizen, die hie und da regelrechte Monographien darstellen. Handschriften, Drucke und Literatur werden überall mit peinlicher Genauigkeit angegeben. Im I. Anhang (II, 387-405) bringt der Herausgeber sieben ausgewählte Dokumente über Kirche und Kloster, darunter (405-417) das eigentliche Obituarium (hier *Calendario ecclesiastico* genannt), im II. Anhang (418-518) 80 Dokumente, die sich auf einzelne Konventsmitglieder beziehen, im III. Anhang (519-589) die Konventsobrigkeiten von 1331 bis 1500 nach zeitgenössischen Quellen, einige Listen der jeweiligen Konventsmitglieder nach datierten Urkunden usw. (S. 590-600), im IV. Anhang eine kritisch zusammengestellte Liste der Prioren von 1219 bis 1500 (S. 600-609). Das Quellen- und Literaturverzeichnis geht von S. 613-630, die verschiedenen Indices von S. 633-716. Es finden sich unter den im Necrolog vorkommenden Predigerbrüdern Sprößlinge der großen florentinischen Familien (Acciauoli, Albizi, Agli, Altoviti, Ardinghelli, Bentacordi, Calcagni, Calvacanti, Donati, Guidalotti, Gerolami, Medici, Minerbetti, Nerli, Passavanti, Peruzzi, Filippi, Ristori, Sassetti, Ruccelai, Soldanieri, Strozzi, Ginori, Vecchietti, Tornaquinci), Erzbischöfe und Bischöfe, Heilige und Selige, Theologen, Philosophen, Inquisitoren, Dichter, Architekten, Scholastiker und Humanisten. Das vorliegende Werk ist eine wahre Fundgrube für drei Jahrhunderte Florentiner Geschichte. Die Forscher auf dem Gebiete der Scholastik, des Humanismus und der Kunst werden hier mit vollen Händen schöpfen können.
G. G. Meersseman OP

Gabriel, Astrik L. : Student Life in Ave Maria College, Mediaeval Paris. History and Chartulary of the College. (Publications in Mediaeval Studies, XIV.) — University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1955. XVIII-460 S.

Die kleine Pariser Studentenburse « Ave Maria » wurde 1336-46 durch Stiftungen und Schenkungen des königl. Rates Jean de Hubant gegründet.

Sie beherbergte 6, bzw. 8 arme Schüler (*bursarii*) vom 8. oder 9. bis zum 16. Lebensjahr, und bezahlte ein Stipendium an 6 auswärtswohnende Schüler im gleichen Alter. Für die intellektuelle Bildung sorgte ein im Hause wohnender *magister*, der Grammatik und Logik dozierte; mit der religiösen Erziehung war ein Kaplan beauftragt. Die Burse wurde 1769 mit dem Collège Saint-Louis-le-Grand verschmolzen. Für unsere Leser wird das 10. Kapitel (185-198) über die Bibliothek und das intellektuelle Leben der Bursa wohl das interessanteste sein. Man ist aber enttäuscht über die geringe Rolle, die das Institut im Universitätsbetrieb gespielt hat; dies ist jedoch daher zu erklären, daß die Schüler bloß Knaben waren. Einzig folgende Episode dürfte hier erwähnenswert sein: « Als Beweis für den guten Ruf der Burse möge die Tatsache erwähnt werden, daß Petrus de la Ramée dieses Haus wählte, um einige seiner aufsehenerregenden Vorlesungen zu halten: 1536 griff er die Autorität des Aristoteles an mit der These: Quaecumque ab Aristotele dicta sint falsa et commentitia esse. Daraufhin wurde ihm jede Vorlesung über Philosophie untersagt; er sollte fortan nur über die Klassiker oder einen anderen Gegenstand lesen » (S. 234). Das Interesse des vorliegenden Werkes liegt auf dem Gebiete der Erziehungsgeschichte und der Frömmigkeit. Der Verf. hat sein Thema ausgezeichnet und quellenmäßig ausgearbeitet und sein Chartularium musterhaft herausgegeben. G. G. Meersseman OP

Veit, Ludwig Andreas – Ludwig Lenhart: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. – Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1956. XI 332 S.

L. A. Veit war es nicht mehr vergönnt, sein bekanntes Buch « Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter » (Herderverlag 1936) fortzusetzen und ein entsprechendes Werk über die nachfolgende Zeit herauszubringen. Er hatte jedoch vor seinem Tod (1939) das bereits gesammelte Material seinem Landsmann *L. Lenhart* übergeben, der es inzwischen durch eigene Studien ergänzte und nun in diesem Band als schöne und reife Frucht vorlegt. Unzweifelhaft durchliest man diese Blätter mit noch mehr Interesse (und Vergnügen) als Veits oben erwähntes Buch, weil uns das Barockfromme doch viel näher liegt als das Mittelalterliche, ja weithin auch heute noch – vor allem in ländlichen Bezirken des deutschen Südens – dem religiösen Leben seine unzweideutige Note gibt. Diese Tatsache kommt einem gerade bei der vorliegenden Lektüre so recht erst zum Bewußtsein. Leider bröckelt heute durch die Industriezivilisation und die immer mehr um sich greifende Verstädterung, aber auch durch eine nicht immer sehr barockfreundliche Liturgie viel von der Fülle, Kraft und gottgeweihten Irdischkeit barocker Traditionen ab. Anderseits scheint gerade der Mensch des rationalisierten und « sachlichen » Zeitalters besondere Sehnsüchte nach barockem Schwung und Überfluß zu verspüren (man denke nur an den « Barock » in der Möbel- und Wohnraumgestaltung, an den Wunsch vieler Leute, in ihrem Heim ein barockes Figürchen oder Schwänzchen zu haben, oder – auf rein religiösem Gebiet – an die echt barocken Verehrungsweisen der « Fatima-Muttergottes » oder an ähnliche Erscheinungen). Die Barockkultur verstand es eben, in einzigartig blutvoller Weise, das Himmlische

mit dem Irdischen zu verbinden und dem Menschen einen Begriff von der überfließenden Herrlichkeit eines Gottes vor Augen und Ohren zu stellen, der außer dem Himmel auch noch die Erde für sich und seine Frommen gemacht hat. Könnte sich an dieser, an sich uralten Idee nicht neues Feuer für die Praxis der Seelsorge entzünden ? Das Problem ist wahrlich akut, wo das Irdische und das Überirdische immer mehr und heillos auseinanderzufallen drohen und der moderne Mensch, der im Bann der Univozität des Naturwissenschaftlichen steht, immer unfähiger wird, den « Sprung » vom Geschaffenen zum Ungeschaffenen zu machen, eine Fähigkeit, die dem frommen Barockmenschen noch so im Fleich und Blute lag, daß er wie selbstverständlich alles Göttliche vernatürlichte und alles Natürliche vergöttlichte. Es bedeutet eine große geistige Bereicherung, diese Mentalität an den unzähligen Einzelphänomenen, die V. und L. behandeln, verwirklicht zu sehen und ihren auch heute noch gültigen Wert zu erkennen.

Dieses Buch gehört nicht nur in die Hand des Kirchenhistorikers, sondern vor allem in die des praktischen Seelsorgers, der aus dem vielen, was es über Sakramente, Sakramentalien, Heiligenverehrung, frommes Theater, Wallfahren, Volksandachten u.a.m. berichtet, kostbares Wissen für seine religiöse Unterweisung schöpft und ihn vor allem dazu anregt, einen gesunden « barocken Sinn » in sich und anderen zu pflegen.

J. F. Groner OP

Pastoraltheologie

Verkündigung und Glaube. Festgabe für Franz X. Arnold. Herausgegeben von Theodor Filthaut und Josef Andreas Jungmann SJ. – Verlag Herder, Freiburg 1958. 359 S.

Die frühe Tübinger Schule ist dadurch gekennzeichnet, daß sie das historische und spekulative Denken verbindet und zugleich offen ist gegenüber den Strömungen der Zeit. Diese Merkmale zeichnen auch das Schaffen des verdienten Tübinger Pastoraltheologen *Franz X. Arnold* und die ihm zu seinem 60. Geburtstage (10. September 1958) von Schülern und Freunden gewidmete wissenschaftliche Festgabe aus. Der stattliche, auch in der äußeren Aufmachung sich würdig präsentierende Band enthält nicht weniger als zwanzig Beiträge, die um die beiden Themen kreisen, die das Lebenswerk des Geehrten bestimmen : Verkündigung und Glaube.

Eine erste Gruppe der Aufsätze ist geschichtlich ausgerichtet. *K. H. Schelkle* legt in seinem aufschlußreichen Beitrag « Zur biblischen und patristischen Verkündigung der Eschatologie » (nach Röm 13, 11-13) dar, wie die Kirchenväter die eschatologische Verkündigung des Neuen Testamentes aufnahmen und ihrerseits predigten. Es zeigt sich, daß sie an den alten eschatologischen Vorstellungen festhielten, sie aber nicht mehr mit dem sehnsüchtigen Harren auf den Herrn beseelten, sondern, aus antiker Weltuntergangsstimmung heraus, mehr mit der Furcht vor dem drohenden Gericht. – Daß *Yves M.-J. Congar OP* das Thema « Die Kasuistik des heiligen Paulus » wählt, mag überraschen. Er legt anhand der Stellungnahme des Apostels zu seiner Handarbeit, zum Götzenopferfleisch, zur Beobachtung der Gesetze über Speisen

und Tage dar, daß auch Paulus von der Kasuistik Gebrauch machte, dabei aber keineswegs rein juristischer oder legalistischer Sehweise verfiel. Durch das wesentliche Moment der Agape unterscheidet sich die paulinische Ethik und Kasuistik tief von der stoischen Moral und Kasuistik. – Thomas von Aquin verdient den Ehrentitel « Doctor angelicus » auch deswegen, weil er den eu-angelischen Charakter der christlichen Lehrverkündigung klar erkannt und gewahrt hat. Auf diesen oft übersehenen, beispielhaften Wesenszug der Lehrweise des Aquinaten weist *A. Hufnagel* in seinem Aufsatz « Freude und christliche Verkündigung nach Thomas von Aquin » hin. Es fallen in diesen Zusammenhang wichtige Bemerkungen über Wesen und Bedeutung der Freude überhaupt und der christlichen Freude. – *R. Padberg*, der in seiner Habilitationsschrift « Erasmus als Katechet » (Freiburg 1956) bereits nachwies, daß der vielumstrittene Fürst des Humanismus nach dem Zeugnis seiner Katechismen nicht jener Skeptiker und Adogmatiker war, als der er vielfach gilt, sondern ein in der soliden Glaubenstradition verwurzelter Vorkämpfer eines Reformkatholizismus im guten Sinne, kommt auf Grund der Paraphrase zum Römerbrief, der im exegetischen Werk des Erasmus eine Schlüsselstellung einnimmt, zum gleichen Befund (« Glaubenstheologie und Glaubensverkündigung bei Erasmus von Rotterdam »).

Die zweite, mehr spekulativ gerichtete Gruppe von Beiträgen leitet der durch seine tiefschürfenden Untersuchungen zur Mysterientheologie bekanntgewordene *J. Betz* durch den Versuch einer dogmatischen Bestimmung des Verhältnisses von « Wort und Sakrament » ein. Er kommt darin zu dem für eine Theologie des Wortes bedeutsamen Fazit, daß das Wort nicht nur Belehrungsmittel, sondern auch Gnadenmittel ist. Da es aber nicht das volle Heil wirkt, ist es jedoch nicht eigentliches Sakrament, aber sakramental oder ein Sakramentale, ja « sogar das Ur-sakramentale oder das Sakramentale schlechthin » (S. 99). – « Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott », dieses insbesondere von D. Bonhoeffer eindringlich vorgebrachte Problem stellt sich *H. Fries* in einer positiven Auseinandersetzung mit den allzu extremen Thesen dieses starken Nachhall findenden protestantischen Theologen, der radikale Christlichkeit und radikale Weltlichkeit miteinander verbinden und das Christentum von den religiösen Vorstellungen reinigen wollte. – Aus der von *H. Flatten* angestellten kirchenrechtlichen Untersuchung über die « Missio canonica » geht hervor, wie dieser kanonistische Terminus im Wesen des christlichen Verkündigungs- und Glaubensaktes gründet, wie er im Laufe der Zeit entfaltet, im Kirchenrecht fixiert und in Konkordaten gesichert wurde. – Kürzere Beiträge von *F. M. Willam* (« ‚Kerygma' und die Denkformen der Gegenwart ») und *G. Delcuve S. J.* (« Heilsgeschichtliche Aspekte für unsere Verkündigung ») erörtern aktuelle kerygmatisch-katechetische Probleme. – *J. A. Jungmann SJ* faßt in seinem Aufsatz « Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze » das heiße Eisen der Frage an, wie und inwieweit auch Anliegen und Anlässe aus dem diesseitig-irdischen Bereich mit der kirchlichen Festfeier verbunden werden können. Wie diese Frage, so findet auch das Problem der Zwecksonntage (Caritas-, Presse- usw. -Sonntag) eine organische Lösung, die das doppelte Anliegen wahrt, das kirchliche Fest rein zu erhalten und die Welt nicht zu ignorieren.

Damit ist der Übergang zu pastorell-praktischen Problemen gegeben. *V. Schurr CSsR* faßt seine in verschiedenen Schriften geäußerten eindringlichen Gedanken über « Situation und Aufgabe der Predigt heute » zusammen. Die kerygmatische Erneuerung setzt, wie Schurr betont, die Erneuerung der Theologie voraus und insbesondere die Schaffung einer Theologie des Wortes. – *J. Hofinger SJ* (« Das Kerygma im Dienste der Missionsliturgie ») stellt gegenüber verkehrten Auffassungen klar, daß der religiösen Unterweisung gegenüber dem gottesdienstlich-sakramentalen Geschehen eine grundsätzlich dienende Rolle zukommt, woraus sich für die richtige Gestaltung des missionarischen Gottesdienstes und der Kultfeier überhaupt wichtige Folgerungen ergeben. – An welcher Stelle der Messe die Predigt stehen soll, ist, wie *B. Fischer* bemerkt, im Laufe der Geschichte verschieden beantwortet worden. Fischer skizziert in seiner Untersuchung über « Die Predigt vor der Kommunionspendung » die bis anhin noch nicht geschriebene Geschichte eines der bedeutendsten Ansätze zur Wortverkündigung und veröffentlicht im Anhang die Kommunionansprache des Trierer Rituale von 1574. – Mehr der Problemstellung als der Problemlösung wollen die Ausführungen von *F. Coudreau* über « Katechismus, Katechese, Katechumenat » dienen. Sie werden weitergeführt und vertieft durch die pastoraltheologischen Überlegungen von *P.-A. Liégé OP* über die Institution des Katechumenats (« Das Katechumenat im Aufbau der Kirche »), deren Bedeutung nicht nur für die Mission, sondern für das ganze Leben der Kirche neu zu entdecken ist. – *Th. Filthaut* («Verkündigung und Erziehung ») vermittelt einen aufschlußreichen Rundblick auf die protestantische Religionspädagogik der Gegenwart, die zum Problem der christlichen Erziehung eine zwiespältige Stellung einnimmt.

Auf Fragen, die sich aus der durch die Technik veränderten Situation von heute an die Pastoration stellen, gehen die vier letzten Beiträge des, wie wir sehen, sehr reichhaltigen Sammelbandes ein, doch in ununterschiedlicher Haltung. Während *F. X. von Hornstein* im abgewogenen Aufsatz « Seelsorge im Zeitalter der Technik » in echt pastoreller Haltung den Seelsorger zu einer bejahenden Einstellung zu der in Gottes Schöpfung potentiell enthaltenen und heute faktisch gegebenen Welt der Technik aufmuntert und ihm aufzeigt, wie er auch den in dieser Welt stehenden Menschen von heute den Weg zu Gott finden lassen kann, hält *Th. Kampmann* (« Der Film, die Technik und das Zwischenreich ») es für « kurzschlüssig, die Errungenschaften spätneuzeitlicher Technik mit dem Schöpfungsauftrag zu verkoppeln » (294 f.). Er erklärt die Welt der Maschine zu einem Zwischenreich, « das weder der Natur angehört noch der Übernatur, sondern, wiewohl Emissär des Menschengeistes, in sich selber steht und um sich selber kreist » (295). Zu solchen Formulierungen und zu der damit verbundenen schwarzseherischen Beurteilung des Films sind doch wohl Fragezeichen anzubringen, wiewohl Kampmanns Bedenken ernstlich zu überlegen sind. Wenn man behauptet, « daß die 'demoralisierende' Wirkung des Films mit seiner Existenz zusammenhängt » (300), « daß die nivellierende Wirkung des Films zu seinem Wesen als mechanical matter gehört » (301), bleibt dann für einen Christen nicht bloß radikale Abwendung übrig statt der im gleichen Aufsatz in Überein-

stimmung mit Päpsten und Bischöfen geforderten Haltungsmitte zwischen avantguardistischer Munterkeit und konservativistischer Verstocktheit dem Film gegenüber? Auch halte ich die als plausibel erklärte Möglichkeit, « daß nämlich der Mensch eines guten Tages, der selbstgesetzten Fron überdrüsssig, die Produkte seines Ingeniums brutal zerstört » (306), für utopisch.

Der Aufsatz Kampmanns steht, wie zum vorausgehenden, so auch zum nachfolgenden, in schroffem Gegensatz. *A. Auer* bemüht sich hier um einen Beitrag « Zur theologischen Grundlegung einer christlichen Laienfrömmigkeit ». Er sieht das Specificum einer Laienspiritualität darin, daß die Liebe, das christliche Vollkommenheitsideal überhaupt, « am Stoff der Welt verwirklicht wird « (309, Anm. 8), sodaß die Einheit des christlichen Vollkommenheitsstrebens gewahrt bleibt. Der Bildung einer solchen Laienfrömmigkeit sei vor allem die von Anfang an mönchische Prägung der christlichen Frömmigkeit hindernd im Wege gestanden. Es scheine sich deshalb die Begründung einer christlichen Laienspiritualität von der Rätefrömmigkeit her nicht zu empfehlen. Statt von oben nach unten sei besser von unten nach oben zu bauen und « aus der heilsgeschichtlichen Betrachtung des Seins und des Sinnes von Mensch und Welt die für jeden Christen zunächst verbindliche Frömmigkeit zu entwickeln » (310). Zunächst bedürfe es « der geistlichen Realisierung des Schöpfungsglaubens » (311), sodann des Inkarnationsglaubens und der « Hoffnung auf Herrlichkeit » (Pinsk). Ob in diesen Gedankengängen das Pendel von der pessimistischen Haltung zur Welt nicht allzusehr nach der Gegenseite ausschlägt und die christliche Frömmigkeit nicht allzu einseitig als inkarnatorisch, als Weltfrömmigkeit gesehen wird ? Wird hier das Wort « vom Kreuz », das paulinische « nichts anderes kennen als Christus den Gekreuzigten » nicht etwas überhört und das Kreuz aus Christentum und Christenleben irgendwie ausgeklammert (vgl. 319-321) ? Hat etwa Christus gesagt : Wer mir nachfolgen will, der inkarniere sich in der Welt – oder nicht vielmehr : « der nehme täglich sein Kreuz auf sich ? » Es scheint mir heute angezeigt, darauf zu achten, daß wir von einer allzueinseitigen theologia crucis, wie sie etwa Bonhoeffer betreibt (vgl. A. Fries im gleichen Band, 103-115), nicht ins entgegengesetzte Extrem einer ebenso einseitigen theologia incarnationis fallen, sondern alle drei christlichen Pole : Menschwerdung – Kreuz – Verherrlichung wahren. « Wenn das Samenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt ... » Auch die christliche Laienfrömmigkeit kommt nicht aus ohne das Opfer, das Opfer Christi und das eigene, von dem jedoch in diesen Ausführungen kein Wort gesagt wird. Firmung und Eucharistie werden mit Recht als grundlegende Sakramente für die christliche Laienfrömmigkeit betrachtet, dabei aber die Eucharistie auch wieder rein inkarnatorisch gesehen, so in der unhaltbaren Gleichstellung : « Wenn die Eucharistie die ‚Aktualpräsenz der historischen Inkarnation' ist, dann tritt der Logos zu den eucharistischen Elementen doch wohl in das gleiche Verhältnis wie bei der Inkarnation zu seinem irdischen Leib » (323). Vor der hier naherückenden Gefahr eines Paninkarnationismus würde eine gewisse sobrietas und weise discretio sowie die Beachtung aller Offenbarungsdaten bewahren. In der Sicht der Offenbarung geschah doch wohl die Inkarnation in erster Linie um der erlösenden Passion

willen, vergegenwärtigen die eucharistischen Gestalten den *Opfer*leib und das *Opfer*blut Jesu Christi zur Verkündigung des Todes des Herrn (Paulus), besteht das christliche Leben in der Kreuzesnachfolge. Es ist der Laienfrömmigkeit nicht gedient, wenn die Linien der Offenbarung verkürzt und für die Spiritualität nur noch die Momente der Schöpfung, Menschwerdung und Verherrlichung beachtet werden. Vielmehr gilt das in einer Anmerkung zitierte Wort Congars, wonach die « Hauptwerte einer Heiligung in der Welt » in Berufung, Dienst und seinen Forderungen, Verpflichtung und Verantwortung bestehen, und « das alles unter dem Zeichen des Kreuzes » (325, Anm. 51). Diese Bemerkungen, die anzubringen wir für nötig hielten, wollen nicht bestreiten, daß dieser Beitrag wertvolle Ansatzpunkte zu einer christlichen Laienspiritualität enthält. Dankbar ist man auch um die klärende Orientierung, die *F. Benz* im aktuellen abschließenden Aufsatz des Sammelbandes über « Das Prinzip der Anpassung in der gegenwärtigen missionarischen Seelsorge in Frankreich », über die Mission de France und ihr Seminar, die Arbeiterpriester, die apostolische Aktivierung der Laien gibt.

Sowohl die Beiträge des Sammelwerkes wie das im Anhang zusammengestellte Schrifttum von F. X. Arnold, für dessen weltweite Wirkung die mehrfachen Übersetzungen der hauptsächlichsten Werke zeugen, lassen ermessen, welch wertvolle Anstöße der Gefeierte der Pastoraltheologie gab. Der Rezensent, der dem Geehrten ebenfalls viel verdankt, wünscht diesem für seine Arbeit im « Dienste am Glauben » ein herzliches Ad multos annos !

A. Berz.

Duployé, Pie : Rhetorik und Gotteswort. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957. 95 S.

Der Titel könnte hinter diesem Bändchen eine gelehrte Abhandlung oder eine systematische Predigtlehre vermuten lassen. Doch weit gefehlt. Diese Schrift des französischen Dominikaners ist alles andere als ein trockenes Lehrbuch. Eher ist sie ein saftiges Pamphlet gegen die Verkalkung und Blutarmut der durchschnittlichen Predigt der Neuzeit ; ein geistreicher, angriffiger Aufruf, in der Verkündigung des Wortes Gottes auch die schöpferischen, dichterischen Eigenkräfte des Menschen im Prediger ins Spiel zu bringen. « Kurz gesagt, es gilt, der Rhetorik und Poetik innerhalb der Kirche ein Rechtsstatut und die Existenzbedingungen zu sichern » (S. 18). So lautet die Grundthese der selber einen ganz musischen und rhetorischen Charakter tragenden Schrift, die von Oswalt von Nostitz brillant übersetzt wurde. Die Grundthese wird vor allem im Kap. I « Die Krise der Predigt » und III « Größe und Grenzen der Homiletik » verfochten. Es geht dabei nicht ohne überspitzte und gewagte Behauptungen ab. Daß aber doch nicht einem rein subjektiven Sich-selbst-Aussprechen des Predigers das Wort geredet wird, erhellt vor allem aus dem mittleren Kapitel : « Mit der Bibel alt werden ». Die von blitzenden Bildern, Vergleichen und Zitaten funkelnde Schrift ist köstlich zu lesen und ihr Inhalt trotz der legeren Form des Erwägens wert.

A. Berz

Fichter, Joseph H., SJ: Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei. – Verlag Herder, Freiburg 1957. 247 S.

– **Soziologie der Pfarrgruppen.** Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 5). – Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1958. 178 S.

1. Aus der allgemeinen Religionssoziologie ging als Unterabteilung die Pfarrsoziologie hervor, die grundgelegt wurde durch das Werk von Norbert Greinacher: Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung (Alsatia-Verlag, Colmar-Freiburg 1955). In den Vereinigten Staaten verlegt sich vor allem Joseph H. Fichter SJ, Professor der Soziologie an der Loyola Universität von New Orleans, auf dieses für die Pfarrseelsorge so wichtige Gebiet. Aus religionssoziologischen Durchforschungen städtischer Pfarreiverhältnisse im Süden der U.S.A. ging das vorliegende Werk hervor, das im Original den Titel trägt: Social Relations in the Urban Parish (Chigago 1954). Das Buch enthält eine Fülle interessanter Probleme und Feststellungen. Im 1. Teil umreißt es den Begriff « Pfarrangehöriger » und beschreibt die verschiedenen Typen von Pfarreigliedern: Führer und Kernpfarrangehörige, Durchschnittspfarrangehörige, Randkatholiken, « schlummernde » (= religiös abgestandene) Katholiken. Der 2. Teil sucht einen Querschnitt des religiösen Verhaltens zu geben und den Einfluß des Wohnungswechsels und der gesellschaftlichen Stellung auf die religiöse Praxis festzustellen. Der 3. Teil umreißt die Bedeutung des Pfarrgeistlichen in seinen verschiedenen Rollen, die Typik und Struktur religiöser Laiengruppen und die Beziehung zwischen Schule und Pfarrei. Der 4. Teil, der wohl eher an den Anfang gehört hätte, kommt auf die hauptsächlichen Probleme, Anliegen und die ethischen Grenzen der Pfarrsoziologie zu sprechen, und ein Anhang hebt deren Nutzen für die Religion hervor.

Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf die Verhältnisse in den Südstaaten der USA (auf « weiße » Pfarreien) und sozusagen ausschließlich auf amerikanische Literatur. Dies bildet den Vorteil für den Sozialwissenschafter, der dadurch auf ihm ferner liegende Verhältnisse und Literatur hingewiesen wird, woraus sich interessante Vergleichspunkte ergeben. Der Praktiker hingegen, z. B. der Großstadtpfarrer, möchte eher wissen, wie die Verhältnisse in einer Stadtpfarrei bei uns liegen. Weil jedoch die Struktur der Großstadt und die Psyche des Großstädters in allen Kontinenten verwandte Züge aufweist, dürfte die Darstellung meistens auch auf unsere Verhältnisse zutreffen.

Den Begriff des Pfarrangehörigen faßt Fichter enger als das Kirchenrecht, indem er zu Taufe und Wohnort im Pfarrbezirk noch die rassische Herkunft sowie die subjektiven Merkmale der persönlichen Absicht, eines Minimums an religiöser Praxis und die gesellschaftliche Teilhabe an der Pfarrei erfordert. Die religiös nicht praktizierenden (« schlummernden ») Katholiken werden aus dem Begriff « Pfarrangehöriger » ausgeschieden mit der widersprüchlichen und theologisch irrigen Bemerkung: « Ohne Zweifel hat der volkstümliche Grundsatz: 'Einmal katholisch, immer katholisch',

einen Sinn ; aber soziologisch ist er ohne Belang (übrigens auch theologisch, wenn die Person 'den Glauben verloren' hat). » (S. 8). Als ob es keinen Character indelebilis gäbe ! Überhaupt scheint das Buch nicht frei von der Gefahr, der alle solche religionssoziographischen Werke ausgesetzt sind, nämlich allzusehr die theologische Grundlage zu verlassen zu Gunsten einer rein empirisch-positivistischen Betrachtungsweise. So, wenn von den verschiedenen Funktionen des Seelsorgers die liturgische Funktion erst an neunter und letzter Stelle (S. 115 f.) erwähnt wird, obwohl sie theologisch gesehen zentral ist. Auch die eigentliche Aufgabe der Kirche wird völlig übersehen, wenn (S. 140 f.) für sie bloß die gattungsgemäßen Funktionen jeder Gemeinschaft angeführt werden : « Kirche wie Schule dienen ... a) zur Befriedigung der grundlegenden gesellschaftlichen Bedürfnisse der einzelnen, b) als die wirkenden Fundamente der gesellschaftlichen Ordnung, c) als Hauptinstrumente der gesellschaftlichen Kontrolle, d) als Leitbilder für das gesellschaftliche Verhalten der Einzelmenschen, e) als Träger der Kultur der Gesellschaft, f) als Bewahrer der Gesellschaft. »

Die Terminologie ist nicht immer leicht verständlich. Oft lassen erst die Ausführungen erkennen, was unter einem Titel gemeint ist, z. B. « gesellschaftliche Integration als Folge freier religiöser Wahl » (S. 171 ff.).

Trotz dieser einschränkenden Bemerkungen bildet dieses Buch ein für die Pfarrsoziologie grundlegendes Werk, das jeder Religionssoziologe und Großstadtseelsorger berücksichtigen sollte.

2. In seinem zweiten Werk greift Fichter aus der Pfarrsoziologie einen bestimmten Kreis heraus : zwölf verschiedene Pfarrgruppen, die nach ihrer Zusammensetzung, Zielsetzung, Funktion, ihrem Verhältnis zur Pfarrei und Pfarrgeistlichkeit sowie in ihren Beziehungen untereinander und zu übergeordneten Verbänden durchleuchtet werden. Zum Unterschied vom ersten Werk betrifft diese Untersuchung die uns naheliegenderen Verhältnisse in einer deutschen Stadtpfarrei, aber, was besonders reizvoll ist, in der Sicht des Amerikaners, der das uns selbstverständlich Gewordene nicht einfach für selbstverständlich nimmt. Es ergeben sich manche für die Gemeinschaftsseelsorge dienlichen Erkenntnisse, wenn auch der entscheidende übernatürliche Faktor von einer Soziographie nicht erfaßt werden kann.

Wertvoll an beiden Werken ist das ausführliche Sachregister.

A. Berz

THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE DOKTORDISSERTATIONEN DER UNIVERSITÄT FREIBURG (SCHWEIZ) 1958-1959

Bei den unveröffentlichten, von den Fakultäten approbierten Dissertationen werden der Dissertationsleiter u. der Tag der mündlichen Prüfung angegeben.

Theologische Fakultät

a) *unveröffentlichte Dissertationen :*

Artola, Antonius M., CP (Spanien) : Sensus biblicus et theologia biblica. 275 p. [*Prof. Spicq*] 2. VII. 1959.

Bro, Bernard, OP (France) : La notion métaphysique de tout et son application au problème théologique de l'union hypostatique. 266 p. [*Prof. Nicolas*] 20. VI. 1959.

Hürlimann, Gebhard (Zug) : Das Rheinauer Rituale (Zürich Rh 114, Anfang 12. Jh.). 138*-84 S. [*Prof. Hänggi*] 27. II. 1959.

Kriech, Kajetan, OFMCap (St. Gallen) : Wesentliche Volksmission heute. Eine pastoral-theologische Studie. XIII-174 S. [*Prof. v. Hornstein*] 3. VII. 1959.

Leies, John A., SM (USA) : The Virtue of Religion and Sanctity according to Saint Thomas. II-148, 32 p. [*Prof. Williams*] 26. XI. 1958.

Wallace, William A., OP (USA) : The role of Demonstration in Moral Theology. A study of methodology in St. Thomas Aquinas. XXII-334, (187) p. [*Prof. Williams*] 29. VI. 1959.

Wallaik, William H. (USA) : Christianity. The Ideal of the Medieval Society. A Study based on papal documents to the time of Pope Alexander III († 1181). XI-182, 57 p. [*Prof. Meersseman*] 4. III. 1959.

b) *veröffentlichte Dissertationen :*

Baum, Gregory, OSA : That they may be One. A Study of Papal Doctrine (Leo XIII - Pius XII). – Bloomsbury Publishing Co., London 1958. IX-181 p.

Berz, August : Geschichte des Katechismus im Bistum Basel. (Studia Friburgensia, NF 25.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. XV-259 S.

Bullet, Gabriel : Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon St. Thomas d'Aquin. (Studia Friburgensia, NS 23.) – Editions Universitaires, Fribourg 1958. XIII-180 p.

Huot, Xavier, MSC : Les salariés jurassiens. Enquête sur la situation religieuse et sociale en 1956 des ouvriers catholiques du Jura bernois (Suisse).– Imprimerie « La Bonne Presse », Porrentruy [1959]. 163 p.

Morant, Adelrich, OSB: Die philosophisch-theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas. Aktuelle Fragen der Priesterbildung mit besonderer Berücksichtigung Kameruns. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, VIII.) – Administration der NZMW, Schöneck-Beckenried 1959. XXI-263 S.

Vonderach, Johannes: Bischof J. M. Sailer und die Aufklärung. (Teildr.) (SD aus: FZPT 5 [1958] 257-273, 384-403.) – Paulusverlag Freiburg Schw. 1958.

Philosophische Fakultät

a) *unveröffentlichte Dissertationen:*

Bürke, Bernhard, OSB (St. Gallen): Das 9. Buch (Θ) des lateinischen großen Metaphysik-Kommentars von Averroes. Textedition und Vergleich mit Albert d. Gr. und Thomas v. Aquin. 34-333*, 152 S. [*Prof. Wyser*] 25. VI. 1959.

von Galen, Brigitta, Gräfin (Deutschland): Kultur- und Gesellschaftsethik José Ortega y Gassets. 134 S. [*Prof. Utz*] 11. XII. 1958.

Gutiérrez Chiappini, Tomás, CM (Uruguay): La escuela, la persona y la sociedad. Comentario del articulo 26 de la Declaración de los derechos del hombre, en vista a un reordenamiento escolar en la República Argentina. 267-8 p. [*Prof. Utz*] 30. I. 1959.

Lück, Ulrich, SAC [Deutschland]: Die Prinzipien für den Aufbau der Ethik. 154 S. [*Prof. Utz*] 23. IV. 1959.

Ponzalli, Ermanno, OFMCap (Italien): Averrois in V. (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius. Testo edito a base di manoscritti con introduzione, note ed uno studio sulle citazioni da Averroe nei Commenti al V libro della Metafisica di S. Alberto, S. Tommaso e Sigieri di Brabante. XVI-64*-434 p. [*Prof. Wyser*] 9. VII. 1959.

Schmidlin, Bruno (Luzern): Die menschliche Handlung und ihre Einheit. Eine systematische Studie zu Thomas v. Aquin. 226, 97 S. [*Prof. Luyten*] 20. XI. 1958.

b) *veröffentlichte Dissertationen:*

Bütler, Anselm, OSB: Die Seinslehre des hl. Anselm von Canterbury. Theodosius-Druckerei, Ingenbohl 1959. 111 S.

von Galen, Gräfin Brigitta: Die Kultur- und Gesellschaftsethik José Ortega y Gassets. (Sammlung Politeia, XIII.) – Kerle, Heidelberg 1959. 107 S.

Mainberger, Gonsalv, OP: Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über « Mehr und Weniger » als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles. (Studia Friburgensia, NF 24.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. XXXI-248 S.

Ziegler, Albert, SJ: Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau. (Sammlung Politeia, XI.) – Kerle, Heidelberg 1958. XXVIII-508 S.

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen : 31. Oktober 1959)

A. Eingesandte Bücher

8438 *An Etienne Gilson Tribute* presented by his North American Students with a Response by Etienne Gilson. Charles J. O'Neil, Editor. – The Marquette University Press, Milwaukee 1959. x-347 p. (geb. 7 $)

8439 *Bibliographia patristica.* Internationale patristische Bibliographie, hrsg. v. W. Schneemelcher, I : Die Erscheinungen des Jahres 1956. – de Gruyter, Berlin 1959. xxviii-103 S. (geb. 23 DM)

8440 *Dictionnaire de Spiritualité* ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Direction : André Rayez et Charles Baumgartner SJ. Fasc. XXVI XXVII : Eglise – Episcopat [T. IV, col. 385-896]. – Beauchesne, Paris 1959.

8441 *La Secte de Qumrân et les origines du Christianisme.* (Recherches bibliques, IV.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. 244 p. (18 fr. f,)

8442 *Maria et Ecclesia.* Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, vol. VI : Maria Mater Ecclesiae eiusque influxus in Corpus Christi mysticum quod est ecclesia. – Academia mariana internationalis, Romae 1959. ix-544 p.

8443 *Symposium on Evolution* held at Duquesne University, April 4, 1959, in commemoration of the centenary of Charles Darwin's « The Origin of Species ». – Duquesne University, Pittsburgh ; Nauwelaerts, Louvain 1959. 119 p. (geb. 3 $)

8444 Aeby, Gervais, OFMCap : Les missions divines. De Saint Justin à Origène. (Paradosis, XII.) – Editions universitaires, Fribourg 1958. xiii-194 p. (br. 13 Fr.)

8445 Auf der Maur, Ivo, OSB : Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. (Paradosis, XIV.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1958. xvi-205 S. (br. 15 Fr.)

8446 Bachiller, Angel Rodríguez : El ente, Dios y el Existencialismo. – Editorial Pueyo, Madrid 1959. 88 p.

8447 Boland, Paschal, OSB : The Concept of *Discretio Spirituum* in John Gerson's « De probatione Spirituum » and « De distinctione verarum visionum a falsis ». Dissert. (The Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Second Series, No. 112.) – The Cathol. University of America Press, Washington 1959. x-169 p.

8448 Braun F. M., OP : Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne. (Etudes bibliques.) – Gabalda, Paris 1959. XVIII-428 p. (3500 fr. f.)

8449 Brinktrine, Johannes : Die Lehre von der Mutter des Erlösers. – Schöningh, Paderborn 1959. 135 S. (geb. 9.40)

8450 Brüls-Budde : Gestalten der Vergangenheit, Wegbereiter der Zukunft. Lebensbilder christlich-sozialer Persönlichkeiten. – Ludgerus-Verlag, Essen 1959. 52 S. (br. 2 DM)

8451 Buchheim, Karl : Logik der Tatsachen. Vom geschichtlichen Wesen der Schöpfung. [2. Aufl.] – Kösel, München 1959. 295 S. (geb. 14.80 DM)

8452 Bühler, Curt F. : The University and the Press in Fifteenth-Century Bologna. (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, VII.) – The Mediaeval Institute University of Notre Dame (Indiana USA) 1958. 109 p.

8453 Daniélou, Jean, SJ : Le chrétien et le monde moderne. (Le monde et la foi, 274.) – Desclée, Tournai 1959. 79 p.

8454 Gabriel, Astrik L. : Les étudiants étrangers à l'Université de Paris au XV^e siècle. – Extrait des Annales de l'Université de Paris, 1959, N° 3. 24 p.

8455 Gabriel, Astrik L. : The source of the Anecdote of the Inconstant Scholar. – Reprint. from Classica et Mediaevalia 19 (1958) 152-176.

8456 Gilson, Etienne : Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. – Schwann, Düsseldorf 1959. 712 S. (geb. 56 DM). [Originaltitel : « Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales ». Paris 1952.]

8457 Grenet, Paul : Der Thomismus. Kompendium der Philosophie des Thomas von Aquin. – Ludgerus-Verlag, Essen 1959. 128 S. (geb. 8.60 DM) [Originaltitel : « Le Thomisme ». Paris 1953. Übers. v. Rudolf Tannhof.]

8458 Gundlach, Anton : Verklärung des Herrn. Die Botschaft vom Heiligen Berg. – Pfeiffer, München 1957. 143 S. (geb. 6.40 DM)

8459 Gurr, John Edwin, SJ : The Principle of Sufficient Reason in some scholastics systems 1750-1900. – The Marquette University Press, Milwaukee (Wis., USA) 1959. XI-196 p.

8460 Guzzo, Augusto : Agostino e Tommaso. – Edizioni di « Filosofia », Torino [1958]. VII-276 p. (2000 l)

8461 Hegyi, Johannes, SJ : Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan. (Pullacher philosophische Forschungen, Bd. IV.) – Berchmanskolleg, Pullach b. München 1959. VII-176 S. (br. 18.40 DM)

8462 Hirschbrich, Ernst : Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende. – Bernina-Verlag, Klosterneuburg (NÖ) 1959. 163 S.

8463 Jean de la Croix : Oeuvres complètes traduites de l'espagnol par le R. P. Cyprien de la Nativité de la Vierge OCD, édition établie par le R. P. Lucien-Marie de St-Joseph, OCD. (Bibliothèque européenne.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. LXX-1562 p. (36 fr. f.)

8464 Journet, Charles : Entretiens sur la grâce. – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 215 p. (69 fr. b.)

8465 Leclercq, Jacques : Bekehrung zur Welt. Christlich leben in dieser Zeit. – Walter, Olten 1959. 193 S. (geb. 11.50 Fr.) [Originaltitel : « Vivre chrétiennement notre temps ». Tournai. Übertragung v. Maria Ritz.]

8466 Lindenberg, Wladimir : Mysterium der Begegnung. – E. Reinhardt, München-Basel 1959. 256 S. (geb. 14.50 Fr.)

8467 Lindenberg, Wladimir : Gespräche am Krankenbett. – E. Reinhardt, München-Basel 1959. 134 S. (geb. 6.50 Fr.)

8468 de Matos, Carlos Lopes : Um Capítulo da história do Tomismo. A teoria do conhecimento de Tomás de Aquino e sua fonte imediata. – Revista de historia, São Paulo (Brasil) 1959. 105 p.

8469 Piersol, Wesley : La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle' Thèse pour le Doctorat, Faculté des Lettres de Lyon. – Vitte' [Lyon] 1959. 191 p.

8470 Püllen, Karl : Die Problematik des Philosophieunterrichts an höheren Schulen. Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Bildung. – Schwann, Düsseldorf 1958. 315 S. (19.80 DM)

8471 Rahner, Karl, SJ : Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1959. 561 S.

8472 Ringel, Erwin : Einführung in die Grundprobleme der Neurose unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zur Seelsorge. – Herder, Wien 1959. 133 S. (br. 32 öS, 5.40 Fr.)

8473 Runes, Dagobert D. : Pictorial History of Philosophy. – Philosophical Library, New York 1959. x-406 p. (geb. 15 $)

8474 Salmon, Pierre, OSB : L'office divin. Histoire de la formation du bréviaire. (Lex orandi, 27.) – Les Editions du Cerf, Paris 1959. 252 p. (990 fr. f.)

8475 Schneemelcher W[ilhelm] : Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie unter Mitarbeit v. K. Aland, H. D. Altendorfer, L. Bieler u. a., hrsg. v. W. S. Bd. I : Die Erscheinungen des Jahres 1956. – de Gruyter, Berlin 1959. xxviii-103 S.

8476 Spaemann, Robert : Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald. – Kösel, München 1959. 216 S. (geb. 18.50 DM).

8477 Strolz, Walter : Der vergessene Ursprung. Das moderne Weltbild, die neuzeitliche Denkbewegung und die Geschichtlichkeit des Menschen. – Herder, Freiburg 1959. 170 S. (geb. 10.80 DM)

8478 Thérèse d'Avila : Correspondance. Texte français par Marcelle Auclair. (Bibliothèque européenne.) – Desclée de Brouwer, Paris 1959. 903 p. (geb. 33 fr. f.)

8479 Ulmer, Karl : Von der Sache der Philosophie. – Alber, Freiburg-München 1959. 117 S. (br. 6.80 DM)

B. Zeitschriften und Sammelwerke

Gilson Trib. = An Etienne Gilson Tribute [8438]
ME = Maria et Ecclesia, VI [8442]
Qumrân = La secte de Qumrân et les origines du Christianisme [8441]

I. PHILOSOPHIE

Allgemeines :

8480 Mazzarella P. : Contraddizioni neoscolastiche. Soph 27 (1959) 304-310. [zu : L. de Raeymaeker, Riflessioni su temi filosofici fondamentali. Milano 1958.]

Logik – Wissenschaftslehre :

8481 Synan E. A. : The universal in an antiockhamist text. *Gilson Trib.* (1959) 290-308. [Bologna, Bibl. Univers. n. 2653 : « Logica Campsale ».]

8482 Moreno A. : Implicatión material en Juan de Santo Tomás. Sapt 14 (1959) 188-191.

8483 Conway P. H., OP : Induction in Aristotle and St. Thomas. Thom 22 (1959) 336-365.

8484 Specht E. K. : Über die primäre Bedeutung der Wörter bei Aristoteles. KS 51 (1959-60) 102-113.

Naturphilosophie :

8485 O'Brien J. F. : Structural and operational approaches to the physical world. Thom 22 (1959) 389-400.

8486 Urdanoz T., OP : La finalidad del mundo. EFil 18 (1959) 233-241. [zu : R. Ruyer, Néo-finalisme. Paris 1952.]

8487 Rocca M. : Le ultime novità nel settore scientifico dall' astrofisica alla biologia. Soph 27 (1959) 311-322.

8488 Muñoz J., SJ : Podremos sintetizar la vida ? Pens 15 (1959) 331-351.

8489 Gutiérez G., OP : Qué sabemos hoy sobre el origen del hombre. EFil 18 (1959) 151-183.

8490 Hudeczek M., OP : Zum Entwicklungsproblem des Menschen. NO 13 (1959) 375-381.

Psychologie : s. a. 8524 (Freiheit : Heidegger).

8491 Dominique F. : Bulletin de psychologie. VSs 12 (1959) 306-314.

8492 Pegis A. C. : Some reflections on *Summa contra Gentiles II*, 56. *Gilson Trib.* (1959) 169-188. [Anima forma substantialis corporis.]

8493 Robb J. H. : Intelligere intelligentibus est esse. *Gilson Trib.* (1959) 209-227.

8494 de Ercilla J., SJ : Saber no representado. Pens 15 (1959) 353-373.

8495 Sferrazza A., SJ : Limiti della libertà umana secondo S. Tommaso d'Aquino. DT 62 (1959) 94-116.

Metaphysik – Ontologie : s. a. : 8607 (Person : Thomas v. Aq.), 8486 (Finalität).

8496 Guzmán I., OP : Unidad y aumento interno del hábito de la metafísica. Un problema de exégesis tomista. EFil 18 (1959) 185-211.

8497 Fabro C., CPS : Essere e storicità. DT 62 (1959) 155-167.

8498 Schmitz K. : Toward a metaphysical restoration of natural things. *Gilson Trib.* (1959) 245-262.

8499 Smith G., SJ : The sensibles and metaphysics. *Gilson Trib.* (1959) 263-273.

8500 McInerny R. : Some notes on being and predication. Thom 22 (1959) 315-335.

8501 Derisi O. N. : El significado y el alcance del « esse » en Santo Tomás. Sapt 14 (1959) 166-178. [zu C. Fabro : 4122, 7682.]

8502 Lynch L. : Martin Heidegger : Language and being. *Gilson Trib.* (1959) 135-147.

8503 Morard M. S., OP : Pour repenser la question de l'analogie. FZPT 6 (1959) 145-162.

8504 Mondin B., SX : La dottrina dell' analogia in K. Barth. DT 62 (1959) 168-182.

8505 Przezdziecki J. J. : Thomas of Sutton's critique on the doctrine of univocity. *Gilson Trib.* (1959) 189-208.

8506 Halcour D. : Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus (Assisi, Biblioteca Comunale, Codex 186). FS 41 (1959) 41-106. [Texted. p. 64-106.]

8507 Alonso M., SJ : La ‚Al-anniyya' y el ‚Al-wuŷūd' de Avicenna en el problema de esencia y existencia. La esencialidad de la 'Al-anniyya' Pens 15 (1959) 375-400.

8508 del Cura A., OP : Un capítulo de metafísica medieval. EFil 18 (1959) 271-278. [zu J. Gómez Caffarena : 6178.]

8509 Heiman A. J., CPPS : Two questions concerning the *esse* of Creatures in the doctrine of Jean Quidort. *Gilson Trib.* (1959) 51-67.

8510 Turnbull R. G. : Aseity and dependence in Leibniz's Metaphysics. Theor 25 (1959) 95-114.

8511 Kane D., OP : The subject of predicamental action according to John of St. Thomas. Thom 22 (1959) 366-388.

8512 Klubertanz G. P., SJ : St. Thomas' Treatment of the Axiom, « Omne agens agit propter finem ». *Gilson Trib.* (1959) 101-117.

Erkenntniskritik :

8513 Henle R. J., SJ : A phenomenological approach to realism. *Gilson Trib.* (1959) 68-85.

8514 Schmidt R. W., SJ : The evidence grounding judgments of existence. *Gilson Trib.* (1959) 228-244.

8515 Thro L. J., SJ : Presuppositions and realism. *Gilson Trib.* (1959) 309-325.

8516 Colletti G. : La dimostrazione dell' esistenza del mondo reale. Soph 27 (1959) 289-294.

8517 de Vries J., SJ : Zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit. Sch 34 (1959) 481-502.

8518 Roig Gironella J., SJ : Carácter absoluto del conocimiento en Suárez. Pens 15 (1959) 401-438.

8519 Fain H. : More on the *esse* is *percipi* principle [Berkeley]. Theor 25 (1959) 65-81. [zu A. N. Prior : 2441 ; K. Marc-Wogau : 4954.]

8520 Marc-Wogau K. : Some remarks on Haskell Fain's Paper « More on the esse is percipi principle ». Theor 25 (1959) 115-117. [zu 8519.]

8521 Axinn S. : A kantian definition of degree of rationality. KS 51 (1959-1960) 27-33.

8522 Casaubón J. A. : Examen de la doctrina husserliana sobre el conocimiento como constitución de su objeto. Sapt 14 (1959) 179-187.

8523 Boehm R. : Husserl et l'idéalisme classique. RPL 57 (1959) 351-396.

8524 Fagone V., SJ : Verità e libertà in Heidegger. CC 110 III (1959) 487-502.

8525 Walton W. M. : Concept formation in certain empiricist thinkers in America. *Gilson Trib.* (1959) 326-338.

Theodizee – Religionsphilosophie :

8526 Anderson J. F. : Is God's knowledge scientific ? A study in Thomism. *Gilson Trib.* (1959) 1-19.

8527 Van Steenberghen F. : Sciences positives et existence de Dieu. RPL 57 (1959) 397-414.

8528 Murphy T., SJ : The divine freedom according to St. Thomas. RPL 57 (1959) 321-341.

8529 Thiel M., OSB : Die große Mannigfaltigkeit der Geschöpfe. FZPT 6 (1959) 3-22.

8530 Sweeney L., SJ : Doctrine of creation in *Liber de causis*. *Gilson Trib.* (1959) 274-289.

8531 Van Riet G. : Philosophie de la religion et théologie. RPL 57 (1959) 415-437. [zu : H. Duméry, La foi n'est pas un cri. Foi et institution. Paris 1959.]

8532 Siegmund G. : Platon über Unglauben. TG 49 (1959) 374-379.

8533 Schilling K. : Der Platz für den Glauben. Zur Problematik der Gottesvorstellungen im Anschluß an Kants *Kritik der reinen Vernunft, B 30*. KS 51 (1959-60) 67-84.

8534 Zilboorg G., MD : Freud et la religion. Nouvel examen d'une ancienne controverse. VSs 12 (1959) 251-294.

8535 Schwermer J. : Religiöse Termini bei C. G. Jung. TG 49 (1959) 368-374.

Ethik – Rechts- und Gesellschaftsphilosophie :

8536 Bourke V. J. : Metaethics and Thomism. *Gilson Trib.* (1959) 20-32.

8537 Silber J. R. : The copernican revolution in ethics : The good reexamined. KS 51 (1959-60) 85-101.

8538 Brunner A., SJ : Von der Hoheit des Sittlichen. Zum Lebenswerk von Dietrich von Hildebrand. SZ 164 (1959) 470-472.

8539 Bartolomei T. M., OSM : La dottrina sociale del cattolicesimo secondo gli insegnamenti della ragione e della fede. DT 62 (1959) 117-154 [mit Bibliographie].

8540 Kuničić J., OP : Sociologiae catholicae ad moralem relatio. DT 62 (1959) 183-197.

8541 Iannizzotto M. : Intorno alla teoria della limitazione della ricchezza. Soph 27 (1959) 295-303.

8542 Johnston H. : Some mediaeval doctrines on extrinsic titles to interest. *Gilson Trib.* (1959) 86-100.

8543 Roeder von Diersburg E. : Ein Beitrag zur thomistischen Soziallehre. FZPT 6 (1959) 300-302.

8544 Welty E., OP : Das « konkrete » Gemeinwohl. NO 13 (1959) 321-335.

8545 Hollenbach J. M., SJ : Die Rechtsgrundlagen der Vaterautorität. SZ 164 (1959) 453-460.

8546 Perego A., SJ : Discussione teoretica sulla gerarchia dei fini matrimoniali. CC 110 IV (1959) 138-152.

8547 Giudici E. : La sterilizzazione umana e i suoi aspetti medico-morali più recenti. SC 87 (1959) 292-300.

8548 Lener S., SJ : Per un divieto generale della inseminazione artificiale umana. CC 110 IV (1959) 27-41.

8549 Burgbacher F. : Der soziale Friede im Staat und in der internationalen Ordnung. NO 13 (1959) 344-349.

8550 Griesbach M. F. : John of Paris as a representative of thomistic political philosophy. *Gilson Trib.* (1959) 33-50.

8551 Bertrams W., SJ : Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in « Quadragesimo Anno ». SZ 164 (1959) 440-452. [zu A. Rauscher : 6613.]

Geschichtsphilosophie :

8552 Messineo A., SJ : Valori metafisica e storia. CC 110 III (1959) 615-620. [zu : F. Battaglia, I valori tra la metafisica e la storia. Bologna 1957.]

II. THEOLOGIE

Allgemeines :

8553 Williams C., OP : Fragen der Theologie heute. FZPT 6 (1959) 76-80. [zu : 5618.]

8554 Schneider E. E. : Wissenschaftlichkeit und Wahrheit in der Theologie. TZ 15 (1959) 288-298.

8555 Arnold F. X. : Was ist Pastoraltheologie ? Anima 14 (1959) 194-198.

8556 Berz A. : Der Standort der Katechetik innerhalb der Theologie. FZPT 6 (1959) 36-43.

8557 Alszeghy Z., SJ - M. Flick, SJ : Il problema teologico della predicazione. Greg 40 (1959) 671-744. [Literaturbericht.]

Fundamentaltheologie – Ekklesiologie : s. a. 8582 (korporat. Persönlichkeit), 8628-46 (Maria u. Kirche).

8558 Wulf H., SJ : « Die Urbotschaft Jesu ? » Zu einem neuen Jesusbuch. GL 32 (1959) 378-386. [zu : E. Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute. Bern 1959.]

8559 García Cordero M., OP : Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas. CT 86 (1959) 353-382.

8560 Voerzio M., OP : L'apporto del cristianesimo alla dommatica e alla morale dell' Islam. Sapz 12 (1959) 449-465.

8561 Cuttat J.-A. : « Buddhismus des Glaubens » und Mysterium Fidei. GL 32 (1959) 352-358.

8562 Simeon L. M., OP : Kritik an der Kirche ? FZPT 6 (1959) 62-66. [zu 6926]

8563 Löhrer M., OSB : Kritik an der Kirche. SR 59 (1959-60) 289-299. [zu 6926]

8564 Wennemer K., SJ : Die charismatische Begabung der Kirche nach dem heiligen Paulus. Sch 34 (1959) 503-525.

8565 Erbrich P. : Mystischer oder auferstandener Leib Christi ? Or 23 (1959) 193-195. [zu : 1 Cor., Rom., Col., Ephes.]

8566 Erbrich P. : Christus stirbt, um auferstandener Leib zu werden. Or 23 (1959) 204-207.

8567 Jungmann J. A., SJ : Corpus mysticum. Gedanken zum kommenden Eucharistischen Weltkongreß. SZ 164 (1959) 401-409.

8568 Mongelli G., OSB : La chiesa di Cartagine contro Roma durante l'episcopato di S. Cipriano (249-258). MF 59 (1959) 104-201.

8569 Moretti A. : De scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus. DT 62 (1959) 34-68.

8570 Lodrioor J. : Écriture et traditions. ETL 35 (1959) 423-427. [zu R. J. Geiselmann : 5189.]

8571 Lennerz H., SJ : Sine scripto traditiones. Greg 40 (1959) 624-635.

8572 Soullard P.-M., OP : Le statut de la femme dans l'Eglise. LV 43 LV 43 (1959) 53-64.

8573 Goffi T. : Fondazione teologica della laicità politica. Sapz 12 (1959) 473-478.

8574 Ferrari M. V., OP : La chiesa e la sfera di competenza propria dello stato. Sapz 12 (1959) 466-472.

Ökumenische Bewegung : s. a. 8652 (Maria in d. anglik. Kirche), 8688 (Civitas Dei bei d. Protest.).

8575 Smulders P. : Das Konzil und die von uns getrennten Christen. Or 23 (1959) 181 f.

8576 de Vries W., SJ : Das Problem der Wiedervereinigung des getrennten Ostens. SZ 165 (1959-60) 131-143.

8577 Stirnimann H., OP : Zu Cullmanns Vorschlag einer « ökumenischen Kollekte ». FZPT 6 (1959) 121-133. [zu 6585]

8578 Schultze B., SJ : Das Unionskonzil von Florenz. SZ 164 (1959) 427-439.

8579 Refoulé F.-R., OP : Le problème des « Femmes-prêtres » en Suède. LV 43 (1959) 65-99.

Hl. Schrift – Biblische Theologie : s. a. 8569 (Inerrantia), 8570 (Schrift u. Tradition), 8603 (Schicksal u. Freiheit) ; *AT :* 8667 (Vollkommenheitsideal), 8642 (Kirche u. Maria), 8559 (messian. Prophetien), 8602 (Gen. 1,26 : Ebenbild Gottes), 8660 (Dan. 12,1 : Auferstehung) ; *NT :* 8600 (Trinität), 8613 (Maria), 8614 (Joh. 2,4), 8620 (Joh. 19,26 f.), 8606 (Paulus : « in Christo Jesu »), 8565 (myst. Leib Christi), 8564) Charismen).

8580 Steiert B., OSB : Pius XII. und das Studium der Heiligen Schrift. FZPT 6 (1959) 264-270.

8581 Bea A., SJ : « Religionswissenschaftliche » oder « theologische » Exegese ? Zur Geschichte der neueren biblischen Hermeneutik. Bibl 40 (1959) 322-341.

8582 Henrici P. : Bibel-Philologie und Bibel-Theologie. Or 23 (1959) 214-217. [zu J. de Fraine : 7584]

8583 Geoltrain P. : Esséniens et héllenistes. TZ 15 (1959) 241-254.

8584 Van der Ploeg J., OP : Six années d'études des manuscrits du désert de Juda (1952-1958). *Qumrân* (1959) 11-84.

8585 Lambert G., SJ : Une « Genèse apocryphe » trouvée à Qumrân. *Qumrân* (1959) 85-107.

8586 Coppens J. : Allusions historiques dans la Genèse apocryphe. *Qumrân* (1959) 109-112.

8587 Jaubert A. : Aperçus sur le calendrier de Qumrân. *Qumrân* (1959) 113-120.

8588 Van der Woude A. S. : Le maître de justice et les deux messies de la communauté de Qumrân. *Qumrân* (1959) 121-134.

8589 Nötscher F. : Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân. *Qumrân* (1959) 135-148.

8590 Coppens J. : La piété des psalmistes à Qumrân. *Qumrân* (1959) 149-161.

8591 Betz O. : Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le christianisme primitif. *Qumrân* (1959) 163-202.

8592 Barthélemy D., OP : La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'évangile. *Qumrân* (1959) 203-216.

8593 Barthélemy J. D., OP : Essenische und christliche Heiligkeit. FZPT 6 (1959) 249-263.

8594 Schmitt J. : L'organisation de l'Eglise primitive et Qumrân. *Qumrân* (1959) 217-231.

8595 Cerfaux L. : Influence de Qumrân sur le Nouveau Testament. *Qumrân* (1959) 233-244.

8596 Spicq C., OP : Bulletin de Théologie biblique du Nouveau Testament. FZPT 6 (1959) 50-61.

8597 Schneider G. : Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund. TTZ 68 (1959) 257-270.

Dogmatik :

8598 Kolping A. : Zur Neuauflage der Scheebenschen Dogmatik, insbesondere theologie-methodische und editionskritische Bemerkungen. TR 55 (1959) 97-104.

8599 Rivas H. L. : El conocimiento analógico de Dios en los santos Padres de Capadocia. RTeol 8 (1959) N. 28/29, 68-74.

8600 Saldarini G. - G. Biffi : Le tre persone divine nel nuovo testamento. SC 87 (1959) 241-277.

8601 Turrado A., OSA : La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según san Agustín. REA 5 (1959) 129-151, 223-260.

Anthropologie :

8602 Duncker P. G., OP : L'immagine di Dio nell' uomo (Gen. 1, 26. 27). Una somiglianza fisica ? Bibl 40 (1959) 384-392.

8603 Nötscher F. : Schicksal und Freiheit. Bibl 40 (1959) 446-462.

8604 Metzke E. : Anthropologie des sexes. Remarques philosophiques sur l'état de la question. LV 43 (1959) 27-52.

8605 Henry A.-M., OP : Pour une théologie de la féminité. LV 43 (1959) 100-128.

Christologie :

8606 Dacquino P. : La formula paolina « in Cristo Gesù ». SC 87 (1959) 278-291.

8607 Schweizer O. : Person und Hypostatische Union bei Thomas von Aquin. FZPT 6 (1959) 303-311. [zu A. Cossement, Bespr. v. 5675 in RUO 28 (1958) 187 * f.]

8608 Brinktrine J. : De relatione sanctitatem substantialem inter et sacrificium Christi. DT 62 (1959) 566-568.

8609 Orbe A., SJ : La muerte de Jesús en la economía valentiniana. Greg 40 (1959) 467-499, 636-670.

8610 Chenu M.-D., OP : La royauté du Christ d'après un livre récent. VS 101 (1959) 325-335. [zu : J. Leclercq, L'idée de la royauté du Christ au moyen âge. Paris 1959.]

8611 Colasanti G., OFMConv : I Ss Cuori di Gesù e di Maria nell' « Arbor vitae » (1305) di Ubertino da Casale, O. Min. MF 59 (1959) 30-69.

Mariologie :

8612 Przybylski B. M., OP : Etudes mariales en Pologne. Mar 21 (1959) 231-252.

8613 Spadafora F. : Exegesi mariana. Mar 21 (1959) 270-280. [Literaturbericht.]

8614 Bartina S., SJ : « Nos ad nostra, illi autem ad sua, mulier » (Io 2, 4). Mar 21 (1959) 281-284.

8615 Beumer J., SJ : Die Mariologie Richards von Saint-Laurent. FS 41 (1959) 19-40.

8616 Besutti G. M., OSM : Testi mariologici. Mar 21 (1959) 285-291.

8617 Toniolo E. M., OSM : I sermoni mariani di Adam Senior. Mar 21 (1959) 298-305.

8618 Lustrissimi P. M., OSM : Il principio fondamentale di mariologia. Mar 21 (1959) 253-269. [zu C. Dillenschneider : 2851.]

8619 Antonio di Maria SS. della Neve OCD : Il problema della maternità divina di Maria secondo i Salmanticesi (confronto con le soluzioni di alcuni mariologi moderni). MF 59 (1959) 70-94.

8620 Unger D. J., OFMCap : The meaning of John 19, 26-27 in the light of papal documents. Mar 21 (1959) 186-221.

8621 Roschini G. M., OSM : « Virgo Immaculata ». Mar 21 (1959) 312-342. [zu : 2839, 3607, 4841, 5197, 6159, 6935]

8622 Adalberto da Postioma OFMCap : De scientia Beatae Mariae Virginis in primo suae conceptionis instanti apud Joannem M. Zamoro Utinensem OFMCap. Mar 21 (1959) 174-185.

8623 Graber O. : Maria virgo in partu. TPQ 107 (1959) 306-317.

8624 Llamera B., OP : Relación y dependencia entre el matrimonio y la paternidad de San José. CT 86 (1959) 283-424.

8625 Graziano di S. Teresa OCD : La « Parthenice Mariana » di Battista Mantovano. Mar 21 (1959) 306-311.

8626 Scelzi G., CSsR : La morte della madonna in conformità con Cristo sotto l'aspetto teologico. DT 62 (1959) 69-93.

8627 Colasanti G. M., OFMConv : Il parallelismo Eva-Maria nel « de laudibus B. M. V.» di Riccardo da San Lorenzo († c. 1260). Mar 21 (1959) 222-230.

8628 Adinolfi M., OFM : Maria et ecclesia in Cantico canticorum penes Lyranum. DT 62 (1959) 559-565.

8629 García Garcés N., CMF : María, madre de la cabeza del Cuerpo místico. *ME* 6 (1959) 1-42.

8630 Rivera A., CMF : María, madre de los miembros del Cuerpo místico en la tradición patrística. *ME* 6 (1959) 43-73.

8631 Delgado Varela J. M., O de M : María, madre de los miembros del Cuerpo místico, según Amor Ruibal. *ME* 6 (1959) 75-108.

8632 Luis A., CSsR : Dos momentos culminantes de la maternidad espiritual : La Anunciación y el Calvario. *ME* 6 (1959) 109-156.

8633 Cascante J. : Conexión entre la maternidad divina y la maternidad espiritual. *ME* 6 (1959) 157-194.

8634 Riudor I., SJ : Conexión entre la maternidad divina y la maternidad espiritual de María en los escritores eclesiásticos del siglo XII. *ME* 6 (1959) 195-206.

8635 Enrique del Sdo. Corazón OCD : Comparación entre la maternidad espiritual de la Virgen María y la maternidad de la Iglesia. *ME* 6 (1959) 207-262.

8636 Martínez P. de A., OFM : El Puesto de la Virgen en el Cuerpo místico de Cristo. *ME* 6 (1959) 263-285.

8637 Esteban S. Martín de la Inmaculada, ORSA : Influjo de María en la producción de la gracia actual. *ME* 6 (1959) 287-334.

8638 García Miralles M., OP : Influjo de María en la producción de la gracia sacramental. *ME* 6 (1959) 335-349.

8639 Basilio de San Pablo, CP : La experiencia mística de María. *ME* 6 (1959) 351-382.

8640 Del Páramo S., SJ : María madre de la Iglesia y su influjo en el Cuerpo místico de Cristo según el P. Alfonso Salmerón, SJ. *ME* 6 (1959) 383-399.

8641 Alejandro de Villalmonte, OFMCap : María y los ángeles. *ME* 6 (1959) 401-437.

8642 Gordillo M., SJ : María y la Iglesia del Antiguo Testamento. *ME* 6 (1959) 439-452.

8643 Levassor - Berrus A., PSS : Le rôle de Marie dans l'évolution de la vie spirituelle. *ME* 6 (1959) 453-460.

8644 Masson R., OP : De influxu Beatae Mariae Virginis in Ecclesia mediante Rosario. *ME* 6 (1959) 461-473.

8645 Sbardella R., OFM : Influsso della devozione alla Madonna nella vita interiore di S. Carlo da Sezze (1613-1670). *ME* 6 (1959) 475-501.

8646 Martinelli A., OFM : De influxu B. Virginis Mariae in vitam mysticam servae Dei Luciae Mangano (1896-1946). *ME* 6 (1959) 503-529.

8647 Rossi A. M., OSM : Il culto dell'Addolorata. Mar 21 (1959) 347-357.

8648 Geppetti G. M., OSM : Per la storia del culto mariano. Mar 21 (1959) 343-357.

8649 Barré H., CSSp : Les premières prières mariales de l'Occident. Mar 21 (1959) 128-173.

8650 Barré H., CSSp : L'hymne Acathiste en Occident. Mar 21 (1959) 291-297. [zu G. G. Meersseman OP : 6196.]

8651 Emilio da Cavaso, OFMCap : La schiavitù mariana in una pagina missionaria del 1645-1646. Mar 21 (1959) 358-370.

8652 Tannam G., CSSp : Marienverehrung in der anglikanischen Kirche. FZPT 6 (1959) 134-144.

Sakramentenlehre : s. a. 8638 (Maria u. sakrament. Gnade).

8653 Pompei A., OFMConv : La sentenza scotista nello sviluppo della dottrina scolastica sulla transustanziazione. MF 59 (1959) 95-103.

8654 Rahner K., SJ : Über die Besuchung des Allerheiligsten. GL 32 (1959) 260-270.

8655 Abate A., OP : La potestà ministeriale della chiesa nel vincolo coniugale. Sapz 12 (1959) 406-433.

Eschatologie :

8656 Schierse F. J., SJ : Eschatologische Existenz und christliche Bürgerlichkeit. GL 32 (1959) 280-291.

8657 Boros L. : Nochmals : Sacramentum mortis. Or 23 (1959) 573-575, 587-589. [zu R. Mengis : 8307.]

8658 Mengis R. : Sacramentum mortis ? SKZ 127 (1959) 636-638, 651-653. [zu L. Boros : 8657.]

8659 Brisbois E., SJ : Durée du purgatoire et suffrages pour les défunts. NRT 81 (1959) 838-845.

8660 Alfrink B. J. : L'idée de résurrection d'après Dan., XII, 1. 2. Bibl 40 (1959) 355-371.

Moraltheologie : s. a. 8537 f. (Gnadeneinfluß Marias), 8540 (Moral u. Soziologie).

8661 Lottin O., OSB : Morale pour chrétiens et morale pour confesseurs. ETL 35 (1959) 410-422.

8662 Zumkeller A., OESA : Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters. ZKT 81 (1959) 265-305.

8663 Thome A. : Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung. TTZ 68 (1959) 285-299.

8664 Haible E. : Gott wirft den Menschen ins Ziel. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung. TTZ 68 (1959) 271-284.

8665 Lepargneur F., OP : L'amour fraternel. VSs 12 (1959) 352-367.

Aszetik – Mystik : s. a. 8639 (Myst. Erfahrungen Marias), 8643 (Bedeut. Marias im geistl. Leben), 8645 (S. Carlo da Sezze), 8646 (Lucia Mangano), 8654 (Besuch des Allerheiligsten).

8666 Blasucci A., OFMConv : Teologia e spiritualità. MF 59 (1959) 3-29.

8667 Deissler A. : Das Vollkommenheitsideal nach dem Alten Testament. GL 32 (1959) 328-339.

8668 Auer J. : Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes. GL 32 (1959) 340-351.

8669 Paulot : La pratique de l'oraison. VS 101 (1959) 281-302.

8670 Besnard A.-M., OP : Les grandes lois de la prière. St. Augustin, maître de prière. VS 101 (1959) 237-280.

8671 Ledrus M., SJ : L'esame particolare. RAM 4 (1959) 435-457.

8672 van Gestel P., SJ : Worin besteht das Wesen der Ignatianischen Exerzitien und sind sie heute noch zeitgemäß ? GL 32 (1959) 246-260.

8673 Cortesi L. : L'obbligo del meglio non comandato ossia il vero concetto della obbedienza cristiana. RAM 4 (1959) 369-381.

8674 Jerphagnon L. : Influence apostolique et liberté. L'action sur les personnes en matière d'apostolat chrétien. NRT 8 (1959) 811-823.

8675 Bergh E., SJ : Le Saint-Siège et le sacerdoce. A l'occasion du centenaire de la mort du Saint Curé d'Ars. NRT 8 (1959) 785-797.

8676 Congar Y. M.-J., OP : Théologie du rôle de la religieuse dans l'Eglise. VSs 12 (1959) 315-342.

III. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Antike Philosophie : s. a. 8532 (Platon), 8483 f. (Aristoteles).

8677 Mayor D., SJ : Heráclito : Todo fluye ? Pens 15 (1959) 453-462.

8678 Owens J., CSsR : The interpretation of the heraclitean fragments. *Gilson Trib.* (1959) 148-168.

8679 Trouillard J. : La monadologie de Proclus. RPL 57 (1959) 309-320.

8680 Martano G. : Opposizione e continuo nella dialettica antica. Soph 27 (1959) 323-326. [Proklos.]

Patristik : s. a. 8630 (Kirche und Maria), 8609 (Valentin : Tod Christi), 8568 (Cyprian), 8599 (Kappadozier), 8601, 8670, 8697 (Augustinus), 8691 (Fulgentius v. Ruspe), 8650 (Hymnus Akathistos).

8681 Baus K. : Neue Forschungen zur altchristlichen Latinität. TTZ 68 (1959) 306-315.

8682 Ries J. : Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches. ETL 33 (1957) 453-482 ; 35 (1959) 362-409.

8683 Ponthot J. : La signification religieuse du « Nom » chez Clément de Rome et dans la Didachè. ETL 35 (1959) 339-361.

8684 Perler O. : Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V. FZFT 6 (1959) 23-35.

8685 Richard M. : Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée. ETL 35 (1959) 325-338.

8686 Galtier P., SJ : Saint Hilaire trait d'union entre l'Occident et l'Orient. Greg 40 (1959) 609-623.

8687 Fontaine J. : Des traces de rites agraires dans un passage de Varron ? (Notule sur saint Augustin, Cité de Dieu, 7, 24.) REA 5 (1959) 261-265.

8688 Tavard G., AA : Le thème de la Cité de Dieu dans le protestantisme américain. REA 5 (1959) 207-221.

Mittelalterliche Scholastik : s. a. 8610 (Königtum Christi), 8507 (Avicenna), 8530 (Liber de causis), 8634 (Mutterschaft Marias : 12. Jh.), 8506 (franzisk. Traktat « de transcendentalibus »), 8615, 8627 (Richard v. St. Laurent), 8542 (Zinslehre), 8483, 8492 f., 8495 f., 8501, 8512, 8528, 8530, 8543, 8607 (Thomas v. Aq.), 8508 (Heinrich v. Gent), 8509, 8550 (Joh. Quidort), 8505 (Thomas Sutton), 8653 (Joh. Duns Scotus), 8481 (Richard v. Campsall), 8611 (Ubertino da Casale), 8628 (Nikolaus v. Lyra), 8616 (mariolog. Texte : 14. Jh.), 8662 (Gnade und Werke).

8689 Künzle P., OP : Internationaler Kongreß für mittelalterliche Philosophie Löwen-Brüssel, 28. August - 4. September 1958. FZFT 6 (1959) 44-49.

8690 Lacroix B., OP : Hugues de Saint-Victor et les conditions du savoir au Moyen-Age. *Gilson Trib.* (1959) 118-134.

8691 Grillmeier A., SJ : Fulgentius von Ruspe, De Fide ad Petrum und die Summa Sententiarum. Eine Studie zum Werden der Frühscholastischen Systematik. Sch 34 (1959) 526-565.

8692 Colosio I., OP : Il « Thomas-Lexicon » di Ludwig Schuetz († 1901). DT 62 (1959) 208-212. [zu 6984]

8693 Dondaine A. - J. Peters OP : Jacques de Tonengo et Giffredus d'Anagni auditeurs de Saint Thomas. AFP 29 (1959) 52-72.

8694 Boyle L., OP : Manuscripts and Incunabula in the Library of San Clemente, Rome. AFP 29 (1959) 206-227.

8695 Loenertz R. J., OP : Iacobi Praedicatoris ad Andronicum Palaeologum maiorem epistula. AFP 29 (1959) 73-88. [Texted. p. 79 ff. nach Cod. Sinaiticus 1706.]

8696 Koch J. : Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts. Erster Teil : Von den Anfängen bis zum Straßburger Aufenthalt einschließlich. AFP 29 (1959) 5-51.

8697 Käppeli T., OP : Une critique du commentaire de Nicolas Trevet sur le *De Civitate Dei*. AFP 29 (1959) 200-205.

8698 Käppeli T., OP : Un sermonnaire anglais contenu dans le ms. Toulouse 342. AFP 29 (1959) 89-110.

8699 Ricci A. : Un filosofo francescano del sec. XV P. Francesco da Macerata, OFMConv. († c. 1513). MF 59 (1959) 202-203.

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 8518 (Suárez), 8482, 8511 (Joh. a S. Thoma), 8510 (Leibniz), 8519 (Berkeley), 8521, 8533, 8537 (Kant), 8522 f. (Husserl), 8534 (Freud).

8700 Nicolosi S. : Influssi culturali e fonti della filosofia Malebranchiana. Soph 27 (1959) 232-235, 344-357. [Forts. v. 7532.]

8701 Weyand K. - G. Lehmann : Ein Reinschriftfragment zu Kants « Streit der Fakultäten ». KS 51 (1959-60) 3-13. [Edit. S. 3-10.]

8702 Soaje Ramos G. : Dos libros recientes sobre Hegel. Sapt 14 (1959) 207-214. [zu F. Grégoire : 7238 ; P. Henrici : 6181.]

8703 Hayen A., SJ : Hegel et Blondel. A propos d'un livre récent. RPL 57 (1959) 342-350. [zu P. Henrici : 6181.]

8704 Fuhrmans H. : Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß (Dokumente zur Schellingforschung). KS 51 (1959-60) 14-26. [Forts. v. 3579.]

8705 Rossi G. F., CM : S. Tommaso nell'insegnamento filosofico alberoniano. DT 61 (1958) 321-406 ; 62 (1959) 261-326. (Forts. v. 6895.)

8706 Rossi G. F., CM : I preti della Missione professori di filosofia al Collegio Alberoni. DT 62 (1959) 327-340.

8707 Rossi G. F., CM : Giudizi di due secoli sull'insegnamento alberoniano. DT 62 (1959) 341-536.

8708 Rossi G. F., CM : Al Collegio Alberoni ebbe inizio il Neotomismo piacentino nella seconda metà del' 700. DT 62 (1959) 537-558.

8709 Zangrandi A. C. : L'indirizzo tomistico negli Studentati Vincenziani del '700 secondo indagini del Prof. A. Coppo. DT 62 (1959) 569-571. [zu A. Coppo, L'indirizzo tomistico negli Studentati Vincenziani d'Italia nel primo'700. Annali della Missione, Roma 1958, 321-327.]

8710 López Salgado C., CMF : Preocupación gnoseológica en el origen de la neoescolástica. Sapt 14 (1959) 215-223.

8711 Fabro C., CPS : Neoscolastica e Neotomismo. DT 62 (1959) 249-259.

8712 Masi R. : Alle origini del neotomismo in Italia. DT 62 (1959) 572-576.

8713 Caturelli A. : « Cincuenta años de filosofía en la Argentina ». Sapt 14 (1959) 192-196. [zu : L. Farré (gl. Titel). Buenos Aires 1958.]

8714 Fuente A. G., OP : La polémica sobre Ortega. EFil 18 (1959) 243-269. [zu S. Ramírez : 7206 ; La zona de seguridad, « Rencontre » con el último epígono de Ortega. Salamanca 1959.]

8715 Herrigel H. : Der philosophische Gedanke Nicolai Hartmanns. KS 51 (1959-60) 34-66.

8716 Narciso I., OP : L'antimetafisicismo di Bertrand Russell. Sapz 12 (1959) 434-448.

8717 de Raeymaeker L. : In memoriam. Le Chanoine Nicolas Balthasar. RPL 57 (1959) 493-496.

8718 Colomer E., SJ : La nueva metafísica del conocimiento y de la acción. Respuesta del pensamiento cristiano actual a la problemática moderna. Pens 15 (1959) 439-452.

8719 d'Amore B., OP. : « I valori dell'uomo nel mondo contemporaneo » tema della settimana di studio di Napoli [26. II - 4. III 1959]. Sapz 12 (1959) 478-488.

8720 d'Amore B., OP. : La settimana scientifico-filosofica sul tema « i valori dell'uomo » a Salerno [7. III 1959]. Sapz 12 (1959) 489-495.

8721 Taminiaux J. : Le Congrès Bergson [17.-19. Mai 1959]. RFL 57 (1959) 438-442.

8722 Bortolaso G., SJ : Il problema del mondo. (XIV° Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, 2-4 sett. 1959.) CC 110 IV (1959) 153-162.

Theologie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 8625 (Battista Mantovano), 8617 (Adam Senior), 8672 (Ignatius v. Loyola), 8640 (A. Salmerón), 8622 (I. M. Zamoro), 8619 (Salmantic.), 8598 (Scheeben), 8580 (Pius XII).

8723 Spedalieri F., SJ : Gli scritti di San Lorenzo da Brindisi. CF 29 (1959) 145-165.

8724 Hofstetter B. : Zur St. Galler Barockscholastik. FZPT 6 (1959) 163-169. [zu : Coelestin Sfondrati OSB]

8725 Renz W., OSB : Um das Verständnis von Newmans Beitrag zur Theologie. FZPT 6 (1959) 67-76. [zu : O. Chadwick (5204), J. H. Walgrave (4054), N. Schiffers (3648)].

8726 Crosignani G., CM : Aspetti della personalità e dell'opera di Pio XII. DT 62 (1959) 3-33.

8727 Nicolas J.-H., OP : L'œuvre doctrinale de S. S. Pie XII. FZPT 6 (1959) 395-419.

Personenregister zur Bibliographie

Die Zahlen entsprechen den bibliographischen Randnummern.
Kursivzahlen verweisen auf Veröffentlichung *über* den betreffenden Autor.

Abate A. 7388 8655
Abranches C. 8063
Adalberto da Postioma 7434 7799 8622
Adam A. 7566
Adam E. 8008
Adam Senior *8617*
Adinolfi M. 8392 8628
Adolfo de la Madre de Dios 7373
Aeby G. 8444
Agazzi E. 7267
di Agresti G. 8342
Aland K. 8475
Alanus v. Lille *7521*
Albert d. Gr. *7522 f. 7656 7926 7961 8388*
Alcobé S. 8017
Alcorta J. I. 8116
de Aldama J. A. 7374 8231
Alejandro de Villalmonte 7422 8641
Alessandri M. 7653
Alessandrini A. 8390
Alexander v. Aphrodisias *7873*
Alexander v. Hales *8295*
Alfaro J. 7433
Alfonso de Castro 7401 7553 *8428*
Alfrink B. J. 8290 8660
Alger v. Liége *7816*
Algermissen K. 7446 7564 7795
Aliotta A. 8079
Alkuin *7868*
Alonso J. M. 8437
Alonso M. 8507
Alonso S. 8349
Alonso-Schökel L. 7765
Alquié F. 7912 8310
Alszeghy Z. 8557
Altendorfer H. D. 8475
Ambrosanio A. 7760
Amine O. 8358
d'Amore B. 7896 f. 8420 8424 8719 f.
Anciaux P. 7456
Anderson J. F. 8526
André H. 7278
Andriessen P. 8212
Andronicus Palaeologus *8695*
Angelisanti R. 7222
Anselm v. Canterbury *8095 f. 8383*
Anselm v. Laon *8385 f.*
Antoine du St-Sacrement *8338*
Antonelli M. T. *7880*
Antonin v. Florenz *8125 8180 8332 8342 8350 8396 f.*
Antonio di Maria SS. della Neve 8619
Apollinaris v. Laodicea *8363*
Arias L. 8318
Arimon G. 7447
Aristoteles 7223 *7247 7510 7643 7681 7688 7695 7717 7864 7873 8065 8357 8483 f.*
Arnold F. X. 7386 8555
Arrieta J. S. 7748
Artz J. 8078
Asemissen H. U. 7664 8081
Asmussen H. *7446*
Auclair M. 8478
Auer A. 7224 7527
Auer J. 8668
Auf der Maur I. 8445

Augustinus *7337 7424 7483* 7567 *7667 7834 7867 7937 8214 8246 8364-67 8460 8601 8670 8687*
Aumann J. 7740
Auzou G. 7914
d'Avanzo G. 8296
Avé-Lallement E. 7288
Averroes *7222 8035 8055*
Avicenna *7701 8061 8070 8507*
Axinn S. 8521

Bachiller A. R. 8446
Bachofen J. J. *8113*
Bacht H. 7419
de Baciocchi J. 7563
Baeck L. 7568
Baldwin M. W. 8371
von Balthasar H. U. 7486 7569
Balthasar N. *8717*
Bandera A. 7813
Barbel J. 8361
Barclay J. R. 8024
Barré H. 7806 8649 f.
Barrosse T. 7766
Barruffo A. 7498
Barth H. 7570
Barth K. *7838 8321 8437 8504*
Barth M. 8346
Barth T. 7310 8066
Barthélemy J. D. 8592 f.
Bartina S. 8614
Bartolomei T. 7303 8539
Basilio de Rubi 8222
Basilio de San Pablo 7425 7793 8267 8639
Basilius, Abt *7933*
Basilius d. Gr. *8363*
Bataille G. *8101*
Battista Mantovano *8625*
Bauducco F. M. 7792
Bauer J. 7331
Bauer J. B. 7571 8183
Baum A. 7625
Baumann T. 7252
Baumgartner C. 8440
Baus K. 8681
Bausola A. 7692 7879 8053 8405
Bautain L. E. M. *7557*
Bavaud G. 7834 f.
Bea A. 7904 8196 8581
Beaupère R. 7390 7397 7843 8135
Beck E. 7626
Bednarski F. W. 7735
Behler G. M. 7789
Beichner P. E. 8384
Beilner W. 7572
Bellarmin R. *7755*
Bellemare R. 8151
Beltran de Heredia V. 8400
Bender L. 7225 7817
Benedikt, Hl. *7933*
Benedikt XII. *7971*
Benedikt XV. *7800*
Berdjajew N. *8412*
Berg J. 7272
Bergh E. 7501 f. 8263 8675
Berghin-Rosè G. *7700*
Bergmann G. 7270
Bergounioux R. P. 8018
Bergson H. *7540 7954 8084 8100 8721*
Berkeley *7324 f. 8519*
Berkenkopf G. 8136
Berlinger R. 7296
Bernadette Soubirous *7444*
Bernardinus v. Siena *7469*
Bernhard v. Clairvaux *7226 8184 8336*
Bertetto D. 7798
Bertola E. 8380
Bertrams W. 8551
Bertsch A. 7522
de Bérulle P. *8108*
Berz A. 7915 8556
Besnard A.-M. 7851 8670
Besutti G. M. 8265 8616
Betschart I. 7531
Betti U. 8180
Bettini H. 7669
Betz O. 8591
Beumer J. 7738 7755 8159 8163 8182 8278 8615
Beyerhaus G. *7730*
Biéler A. *8135*
Bieler L. 8475
Biffi G. 8308 8600
Binder H. 8208
Biot F. 7398
Birault H. 7535
Biser E. 7430
Black M. 7646
Blaha O. 7320 7916
Blanshard B. *8083*
Blardone G. 7354
Blasucci A. 8666
Bleton P. 8131
Bloch A. 7947
Blomme R. 7917
Blondel M. *8053 8703*
Bobik J. 7675
Boccaccio P. 7408
Boehm R. 8006 8523
Boehner P. 7987
Böer L. 7564
Boland P. 8447
Bolzan J. E. 7275 8022
de Bonald L. G. A. *8476*
Bonaventura *7422 7958 7961 8275*
Bonetti A. 7676
Bonjour E. 7242
Bontadini G. 7894
Borghini B. 7489
Boros L. 7826 *8307* 8657 *8658*
Bortolaso G. 7309 7552 7883 f. 8722
Bouillard H. 7573 *7838 8437*
Bourke V. J. 8536
Boussoulas N. 8068
Bouton J. 7226
Bouyer L. *7489* 7574
de Bovis A. 8162
van Boxtel J. 8119
Boyer C. 8033 8246
Boyle L. 8694
Brack J. P. 7549
Bradley F. H. *8067*
Brajcic R. 7440
Brandle M. 7413 7441 7745 8176
Braun F. M. 8448
van Breda H. 7539
Brentano F. *8024*
Breton S. 7905 7918 f.
Breuning W. 8218
Brezzi P. 8138
Brisbois E. 8659
Brisebois G.-M. 7773
Brinktrine J. 7227 7820 8188 8449 8608
Bro B. 8339
Brock E. 7647
Brosch J. 7435
Brown R. E. 8204
Brugger W. 8102
Brüls-Budde 8450
Brunello B. 7718
Brüning W. 8144 f.
Brunner A. 7389 7784 7837 8164 8352 8538
Brunner E. *7739*
Bruno G. *7529*
Bruno d. Kartäuser *8382*
Bruston H. 7395
de Bruyne E. *8413*
Büchel W. 7639
Buchheim K. 8451
Büchi W. 8126
Buffon V. M. 7431
Bugnini A. 8233
Bühler C. F. 8452
Bullet G. 7228
Bultmann R. *8199*
Burgbacher F. 8549
Burgelin P. 7908 8403
Buri F. *8164*
Buytendijk F. J. J. 7283

Cadin F. 7912 8105
Caiazzo S. 7739
Cajetan, s. Thomas de Vio
Calvetti C. 7900 8165
Calvin *8135*
Camelot T. 7781 8316 8359
Campanella T. 7575
Campo M. 7920
Camporeale I. 8044
Capmany J. 8362
Caporale V. 8087
Capreolus, s. Johannes C.
Caprile G. 8189
Caramella S. 7528
Carda Pitarch J. M. 7453
Carlini A. *8165*
Carlo da Sezze *8645*
Carpentier R. *7502 7861*
Carré A. M. 7576
Carreras y Artau J. 8399
Carroll Futrell J. 7381 8199
Casado O. 7921
Casaubon J. A. 7984 8522
Cascante J. 8633
Castelli E. 7577 7908 7983
de Castro M. 7553
Caturelli A. 7304 8118 8422 8713
Cazelles H. 7804
Cenal R. 8398
Centi T. S. 8350
Ceresa-Gastaldo A. 7845
Cerfaux L. 8595
Ceroke C. P. 8210
Ceyssens L. 7832
Chadwick O. *8725*
Charlesworth M. J. 7578
Charlier J.-P. 8209
Châtillon J. 7905
Chauchard P. *7649*
Chavasse A. 7229
Chenu M. D. 7230 8610
Ciappi L. 7429 7752 7785 8038 8235
Cicero *8366*
Cirne-Lima C. 7579
Claret A. M. *7491*
Clark M. T. 8048
Clarke W. N. 7335
Clasen S. 8394
Clemens v. Rom *8683*
Colasanti G. M. 8254 8611 8627
Colin P. 8092 8100
Coll J. M. 8433
Colletti G. 8516
Colombo C. 8240
Colombo G. 7737
Colomer E. 8718
Colomina Torner J. 7452

Colosio I. 7487 f. 7559 7859 8692
Colunga A. 7371
Comel C. 8004
Composta D. 8421
Concetti H. 7469
Congar Y. *7473* 8381 8676
Conrad-Martius H. 7279 7547 f. 8411
Conrado de Pamplona 8271
de Contenson P.-M. 7831
Conway J. I. 8072
Conway P. H. 7654 8483
Coppenrath M. 8299
Coppens J. 8586 8590
Coppo A. *8709*
Corell A. 7580
Coreth E. *7981*
Corman G. 8154
Cornélis H. 7828 7922
Cortés Quirant J. 7412
Cortesi L. 8673
Cossement A. *8607*
Costanzo G. 7367
Cottier M. M. 7727 8139
Coudreau F. 7563
de Couesnongle V. 7332
Cousineau R. H. 7686
Crescini A. 7982
Criado R. 8242
Crisostomo de Pamplona 8275
Crosignani G. 8726
Croteau J. 8076
Crottogini J. *8346*
Crowe M. B. 7871
Cruz Hernandez M. *7519* 8061
Cudworth R. *8402*
Cullmann O. *7464 7748 8577*
del Cura A. 8508
Curry H. R. 7988
Cuttat J.-A. 8561
Cyprian *8362 8568*
Cyprien de la Nativité de la Vierge 8463

Dacquino P. 7457 8171 8606
Daly C. B. 7351 8121
Daniélou J *7512* 8453
Dantine W. 8228
Darwin C. *8011 f. 8408 8443*
Daujat J. 7231 7649
Declève H. 8117
Decourtray A. 8322
Dedek J. F. 7232
Deissler A. 8202 8667
Delahaye K. 7463
Delcor M. 8203
Delfgaauw B. 8406
Delgado Varela J. M. 8631
Delhaye P. 7841 8378
Delius H. 7642
Delmotte J. 8046
Dempf A. 7547
Dentone A. 8037
Derisi O. N. 7542 8056 8085 8115 8146 8501
Descartes *7323 7530*
Dessauer F. 7923
Dessauer P. 7406
Dettloff W. 7787
Deuerlein E. 8130
Deuringer K. 7924 8341
Deville C. 7625
Dhanis E. 7741
Diaz de Cerio F. 7358 7538
Didache 8683
Didier J. 7993
Diego de Deza *7447*
Diekamp F. 7233
Diemer A. 7695
Diepen H. M. 7427 8236
Diez-Alegria J. M. 8351
Dillenschneider C. *8618*
Dilthey W. *7538*
Ps.-Dionysius *7967 8097 8273*
Dionysius v. Montina *8393*
Dittmann L. 7360
Dodd C. H. *8195*
Dodson E. O. 7997
Dolch H. 8019
Domanski G. M. 7436
Domingo de Valtanas *7554*
Dominguez del Val U. 7513
Dominique F. 8491
Doms H. 7499
Don Bosco *7814*
Dondaine A. *7871* 8693
Donini A. *7408*
Donoso Cortés J. *7722*
Dreyfus F. 8207 8311
Driedo J. *7948*
Driscoll S. E. 8277
Drouin F. M. 8302
Dubarle A. M. 7763
Dubarle D. 8090
Due Rojo A. 7282
Dulckeit - v. Arnim C. 7534
Dumeige G. 7939
Duméry H. *7704 f. 8102 8531*
Dumont C. 7979 8294
Dumoulin H. *8335*
Duncker P. G. 7769 8602
Duns Scotus, s. Johannes D. S.
Dupont J. 7234 7451
Duquoc C. 7561
Durandus v. St. Pourçain *7830*
Dürig W. 7461
Duval A. 8213

Ebneter A. 7761
Eckhart *7427*
Egenter R. 8353
von Eiff A. W. 7292
van Eijl E. 7898
Eldarov G. 7394 8177
Emilio M. da Cavaso 8651
Emmen A. 8314
Endres J. 7235
Englhardt G. 7564 7595
Enrique del S. Corazon 8432 8635
Epiphanius *7437*
Erbrich P. 8565 f.
de Ercilla J. 8494
Ermatinger C. J. 8370
Eschmann I. T. 7758
Eslick L. J. *7677* 7678 8065
Esteban S. Martin de la Immaculada 8637
Eusebius v. Cäsarea *8685*
Extremeno C. G. 7749
van den Eynde D. 7448

Fabro C. 7329 *7680* 7681 f. 8039 8497 *8501* 8711
Fagone V. 7359 7361 7733 8086 8149 8524
Fahy T. 8211
Fain H. 8519 *8520*
Farias D. 8074
Farré L. *8713*
Feckes C. 7564
Fehringer A. 7581
Feliciano de Ventosa 8428
Fellerer K. G. 8373
Fellermeier J. 8143
Fernandez D. 7437
Ferrari M. V. 8574
Ferrariensis, s. Franciscus de Silvestris
Ferrua A. 7473
Festugière A. J. 7829
Feuillet A. 7802 7907 *8195*
Filograssi G. 7791 8234
de Finance J. 7582 8417
Fischer H. 7236
Flanagan D. 7432
Flick M. 7583 8557
Florez G. 8283
Fohrer G. 7771
Fontaine J. 8687
Font Puig P. 8023
di Fonzo L. 8254 8436
Forcada V. 7853
Fornoville T. 7715
Fraeyman M. 7821
de Fraine J. 7584 *8582*
Francesco da Macerata *8699*
Franciscus de Silvestris Ferrariensis *8461*
Franciscus Xav. de Abarzuza 7925
Franco A. 7558
Frank S. L. *7886*
Frénaud G. 7805
Freud S. *8534*
Fries A. 7926
Frings K. 8295
Fuchs J. 7350 8137
Fuente A. G. 8714
Fuhrmans H. 8704
Fulgentius v. Ruspe *8691*
Fuster S. 7506

Gabriel A. L. 8454 f.
Gabrielis G. *7832*
Gaechter P. 7410
Gagnebet R. 7810
Gagov G. 8313
von Galen B. *8148*
Galimberti A. 8107
Galmés L. 8324
Galot J. *7428* 7585 7801 *8226*
Galtier P. 7426 8686
Gancho C. 7401
Garafalo S. 8245
Garceau B. 8147
Garcia C. 8276
Garcia Alonso I. 7445
Garcia Asensio P. 8041
Garcia Cordero M. 8559
Garcia Garcés N. 8629
Garcia Miralles M. 8638
Garcia Rodriguez V. 8317
Gardet L. 7237 *7854 8334*
Garlandus Compotista 7586
Garrett T. M. 7720
Garrigou-Lagrange R. 7317
Gauthier R. A. 7223
Gaya Massot R. 7525
Geiger M. 7556
Geiselmann J. R. 7927 *8570*
Gélin A. 7839
Gelpi D. 7638
Geoltrain P. 8583
Geppetti G. M. 8648
Gerhard v. Cremona 7865
Gertrud, Hl. *8252*
Gesenius H. 7928
van Gestel P. 8672
Gewiess J. 7366
Geyer B. 7523
de Giacinto S. 8156
Giannini G. 7631 7863 7875 7880 7885 8030
Giardini F. 7438 7662 7666 7689 7856 8332

Gibellini R. 7471
Giblet J. 8315
Giele M. 7517
Gieraths G. 7929 8185
Gierymski T. 7271 8055
Giffredus v. Anagni *8693*
Gilbert J. 7979
Gill G. 8190
Gillon L.-B. 7707
Gilson E. 7368 *8151 f. 8438* 8456
Giorgiantonio M. 7509
Giudici E. 8547
Giuliani M. 7938
Gleason R. W. 7930
Gnanapragasam I. 8414
de Goedt M. 7415
Goffi T. 7478 8573
Gohlke P. *7688*
Golfin C. 7726
Gomez Caffarena J. *7309* 8071 *8508*
Gomez Nogales S. 8035
Gonzalez de Mendosa P. *8429*
Goodman N. 7651
Gordillo M. 8258 8642
Gouhier H. 7530 7908 8401 8404
Graber O. 8272 8623
Graber R. 8261
Grabmann M. *7911 8435*
Gratton H. 7858 8347
Graziano di S. Teresa 8625
Grégoire F. 7238 *8702*
Gregor XVI. *7797*
Gregor v. Elvira *8324*
Grenet P. 8457
Griesbach M. F. 8550
Grillmeier A. 7385 8158 8227 8691
Grion A. 7505
Grivec F. *8170*
Gross H. 7403
Grossi I. P. 7881 f.
Grotz J. 7418
Gruber A. 7485
Guardini R. 8219
Guazzoni Foà V. 7507
Guérard des Lauriers M. L. 7998 8069 8091
Gueroult M. 7931 8099
Guggenberger A. 8051
Gundlach A. 8458
Gundlach G. 7728
Gurr J. E. 8459
Gutierrez G. 8489
Guzman I. 8496
Guzzo A. 7999 8460

Haas A. 8408
Haas J. 7932
Häberlin P. 7370
Haering B. *7467*
Häfliger L. 8011
Häfner H. 8120
Hafner W. 7933
Haible E. 7751 8217 8661
Halcour D. 8506
Hamann J. G. *7254*
Hamer J. 7744 7756
Hänggi A. 7462
Hänsel L. 7307
Haring N. M. 7816
Hartman R. S. 7711
Hartmann H. 7643
Hartmann N. *8715*
Hartmann P. 7484
Hartnack J. 7674
Hasenfuß J. 7902
Hasler V. 7777
Haubst R. 7382 8425 f.
Hayen A. 7587 *8052* 8334 8703
Healy K. 8280
von Hebenstreit B. 7286 7294
Hechich B. 7588
Hegel *7238 7315 7534 f. 7684 7880 8045 8702*
Hegyi J. 8461
Heidegger M. *7670* 8057 *8058 8066 8085 f. 8503 8524*
Heidemann I. 7239 7732
Heiman A. J. 8509
Heinrich v. Gent *7309 8040 8508*
Heinzmann R. 8368
Hellin J. *8419*
Henle R. J. 8513
Henrich D. 7315
Henrici P. 8300 8582 *8702f.*
Henry A.-M. 8605
Henze C. M. *7411*
Heraklit *7508 8677 f.*
Hering J. 7343
Héris C.-V. 8226
Hermelink J. 7934
Hernandez F. M. 8395
Herrera J. 7411
Herrigel H. 8715
Hervaeus Natalis *8040*
Hervieux J. 7240
Hessen J. 7340 7685 *7875* 7935 f.
Hessler B. 7770
Heuts M. J. 8014
Heyde J. E. 7241
Heynck V. 7876
Hilaire G. S. 7708
Hilarius *8686*
von Hildebrand D. 7319 *8538*
Hildmann G. 7291
Hilpisch S. 7933
Hinners R. 7670
Hintzsche H. 7974
Hirschbrich E. 8462
Hjorth S. 7989
Hochberg H. 8096
Hödl L. 7521 8391
Hoeres W. 7299 7326
Höfer J. 7909
Hoffner J. 7968
Hofstetter B. 8724
Hollenbach J. M. *8120* 8545
Holstein H. 7764 7811 8259
Holte R. 7937
Hopkins M. 7747
von Hornstein F. X. 8343
Hosius v. Cordoba *7513 f.*
Hossfeld P. 8167
Huber M. 7242
Huber P. 8002
Hudeczek M. 7334 7699 8490
Huerga A. 7554 7899
Hugelmann K. G. 8427
Hugo v. St. Victor *8097 8215 8287 8387 8690*
Huss J. *7746*
Hussar M.-B. 8198
Husserl E. *7326 7539 7693 7984 8006 8080 8522 f.*

Iannizzotto M. 8541
Ignatius v. Loyola *7498 7505* 7938 f.
Inciarte E. 8337
Ingarden R. 7314
degl' Innocenti U. 7312 7663 7698 7700 8029
Iparraguirre I. 7490
Irenaeus *7753*
Isaye G. 7551
Jacob J. *8119*
Jacobus Praedicator *8695*
Jacobus v. Tonengo *8693*
Jaeger M. A. 7243
Janini J. 7345
Janssen A. 7352
Janssen O. 7940
Jarlot G. 7353
Jaspers K. *7549 8416*
Jaubert A. *7410* 8587
Javierre A. M. 7815
Jellouschek C. J. 8270
Jerphagnon L. 7823 8674
Jiménez Duque B. 7475
Johannes Capreolus *8073 8461*
Johannes Chrysostomus *8445*
Johannes Don Bosco *7814*
Johannes Duns Scotus *7299 7310 7787 8098 8456*
Johannes v. Erfurt *7876*
Johannes v. Kreuz *7475 8329 8341* 8463
Johannes de Polliaco *8391*
Johannes Quidort *8389 8509 8550*
Johannes a S. Thoma *8482 8511*
Johannes Tauler *7493*
Johannes Vianney d'Ars *8339 8675*
Johnston H. 8542
Jolif J. Y. 7223 7844
Jolivet R. 7905
Jouassard G. 7808
Jourdan V. 7244
Journet C. 7512 7540 7703 7854 8110 f. 8186 8195 8289 8464
Joussain A. 8084
Juan de Avila *7453*
Juhos B. 7650
Julien Eymard d'Angers 7807 7912 8108
Jung C. G. 7941 *8535*
Jungius J. *7218*
Jungmann J. A. 8567
Jüssen K. 7233
Justin d. Mart. *8444*

Kaegi W. 7242
Kahmann J. 8241
Kälin J. 8015 f.
Kalinowski G. 7643
Kane D. 8511
Kane W. H. 7656
Kankeleit O. 7941
Kant I. *7239 7301 7322 7533 7690-92 7920 8112 8521 8533* 8701
Käppeli T. 8697 f.
Karrenberg F. 7942
Kassing A. T. 7589
Katharina v. Siena *8348*
Kaulbach F. 7690
Keilbach W. 8335
Keller-Senn C. J. 7710
Keppi J. 7914
vander Kerken L. *8117*
Kern W. 7861 7981 8045
Kerstiens L. 7274
Kesters H. 7943
Khatchadourian H. 7659
Kierkegaard S. *7723 8406 f.*
Kirchgässner A. 7944
Klaus G. *7696*
Klein J. *8167*
Klein R. 7362
Klinkenberg H. M. 8372
Klüber F. 7716
Klubertanz G. P. 8512

Koch J. 7903 8696
Kolbe M. *7436*
Kolping A. 8388 8598
Kopp C. 7590
Korinek A. 7550
Körner F. 7591
Kortmulder R. J. 7313
Kötting B. 7465
Koyré A. 7280
Krampf W. 7974
Kreider T. 8306
Krempel A. 7687 8216
Krings H. 7318
Kristeller P. O. 8377
Krockow C. 7592
Kruse F. V. 7324
Kuhn H. 7593
Kuhn J. E. *7927*
Kühne O. 7594
Kuiper V. M. 7717
Kukmarin E. 7495
Küng H. *8321*
Kunicic G. 8330 8540
Künzle P. 8689

Laboa J. S. 7375
La Bonnardière A.-M. 8364
Labourdette M.-M. 8325
Lacan M.-F. 7840
Lachièze-Rey P. *7890*
Lacombe O. 7632
Lacroix B. 8690
Ladrière J. 7265
Ladrille G. 8077
Lakner F. 8250
Lambert G. 8585
Landgraf A. M. 7449 7470 7518 7560
Langan T. D. *8058*
Lange H. 8005
Lange W. 8293
Latreille J. 7450
Laurentin R. 7444 7595
Laurentius v. Brindisi *7423 8723*
Laus Virginis 8388
Lavelle L. *8067 8469*
Lazzarini R. 8309
Leblanc H. 7991
Le Blond J. M. 8088 8260
Lebourlier J. 7753
Lecleroq J. 7245 *7518* 7869 8251 8336 *8436* 8465 *8610*
Lécuyer J. 8237
Ledrus M. 8671
Leeming B. 8247
van Leeuwen B. 7384
Lefebvre G. 7822
Le Grelle G. 7780
Le Guillou M. J. 7400
Lehmann G. 7691 8701
Leibniz *7531 8510*
Lener S. 7724 8305 8548
Lennerz H. 7402 8571
Léonard A. 7705
Léon-Dufour X. 7776
Lepargneur F. 8665
Lersch P. 8027
Lesage G. 7819 8297
de Letter P. 7479
Levassor-Berrus A. 8643
Levie J. *7764*
Liber de causis 7520 7872 8530
Lindenberg W. 8466 f.
Llambias H. A. 7266
Llamera B. 8624
Llamera M. 7889
Llorca B. 7376 7514
Lobato A. 7713 7888
Lochet L. 7757 8298
Lodrioor A. 8570
Loenertz R. J. 8695
Löhrer M. 8229 8563
Lonergan B. 7788
Lopez Martinez N. 7555
Lopez Salgado C. 8103 8710
Lortz J. 8178 f.
Lottin O. 7349 7596 8387 8661
Lotz J. B. *8051* 8054
Lozanne G. M. 7491
Lucien-M. de St-Joseph 8463
Luijpen W. 7297
Luis A. 8632
Lukacs G. *8405*
Lukowsky A. 8009
Lumbreras P. 7597 f.
Lustrissimi P. M. 8618
Luyten N. A. 7599 8000 8020
Lynch L. 8502

Macomber W. F. 8223 *8224*
Magnino B. 8409
Maier A. 7246 7526
Maier L. 8166
Mainberger G. 7247
Maine de Biran *8404*
Maio E. 8206
de Maistre J. *7242*
Majocco L. 7494
Malchion *8685*
Maldiney H. 7890
Malebranche *7532 7931 8099 8700*
Malevez L. 7838
Malou J. *7558*
Mancini I. 7893 8152
Mandonnet P. *7559*
Mangano L. *8646*
du Manoir H. 7803
Mansion A. 7864
Marc A. *8056*
Marcel G. *7327* 8089 8415
Marcozzi V. 7284 8010 8028
Marc-Wogau K. *7324* 7325 *8519* 8520
Margenau H. *7654*
Mariani B. *7769*
di Marino A. 7467
Maritain J. *7698*
Martano G. 8680
Martelet G. 7396
Martin O. 7600
Martinelli A. 8646
Martinez P. 8274 8636
Martinez Gomez L. 8419
Marx K. *8409*
Marxsen W. *8169*
Marzi A. 7736
Mascall E. L. *7754 8177*
Masi R. 7652 8712
Masson D. 7945
Masson J. 7383
Masson R. 8644
Masure E. 7742
de Matos C. L. 8468
Matteucci B. 8257
Matthäus v. Acquasparta *8314*
Maurer A. 7645
Mayor D. 8677
Mazzarella P. 8480
McGann T. 7356
McInerny R. 8500
McKenzie J. L. 8200
McLean G. 7305
McMullin E. 7648
McNamara K. 7754 8181
Mechtild, Hl. *8252*
Meersseman G. G. 7442 *8650*
Mehl R. *8163*
Meigne M. 7985 7995
Meinertz J. 7946
Mengis R. 8307 *8657* 8658
Mercier A. 7947
Mercurio R. 7818
Mertens H. 8161
Messineo A. 8552
Messner J. 8123
Metzke E. 8604
Meuthen E. *8425*
Meyer H. 7333
Meyer H. B. 7868
Meyerson E. *8004*
Michel A. 7421
Michel J. 7248
Miegge G. 7601
Migliore P. 8266
Migne J. P. *8361*
Mitterer A. *7334 7699*
Modesto P. 7886 8423
Mohanty J. N. 7694
Mohr G. H. *7382*
Molina L. *7968*
Möller J. 7684 8064
Mols R. 7443
Mondin B. 8504
Mondrone D. 8230
Mongelli G. 8568
Montague M. 8083
de Montpellier G. 7289
Montserrat V. 7825
Mooney C. 8431
Moore J. J. 8012
Morandini F. 7516
Morard M. S. 8503
Moreno A. 8482
Moretti A. 8569
Mörsdorf K. 7460
Mosiek U. 8174
Mouroux J. 7704
Muck O. *7981*
Muckle J. T. 7877
Mullaney T. U. *8073 8223* 8224
Muller J.-P. 8389
Müller M. 7972
Mulligan R. W. 8062
Munoz J. 8047 8488
Murphy J. L. 7948
Murphy T. 8528
Mussner F. 7414 8169
Mytrowytch K. 8082

Naess A. 7990
Narciso I. 7322 8716
Nardini V. *7882*
Nawratil K. 7301
Neirynck F. 7762
von Nell-Breuning O. 8127-29
Newman J. H. 7249 *8078 8725*
Nicolas J.-H. 7328 7812 8727
Nicolas M. J. 7809 8319
Nicolau M. 7372
Nicolaus v. Kues *7528 8425-27*
Nicolaus v. Lyra *8392 8628*
Nicolaus Trevet *8697*
Nicoletti E. 7679 7712
Nicolosi S. 7532 8700
Niederberger O. 7949
Niel H. 7563
Nielsen K. 7342
Nieremberg J. E. *7490*
Nietzsche F. *8410*
Nink C. 7302 7637
Nobis H. 7277
Nölle W. 7537
Nordhues P. 7901
Nötscher F. 8589 8603

O'Brien J. F. 8485
Ockham, s. Wilhelm v. O.
O'Donnell R. A. 7655 7865
Oechslin R. L. 8338
Oedingen K. 7323
Oger H.-M. 8142
Oggioni G. 7824 8303
Ogiermann H. 7250
O'Keefe V. T. 8205
O'Nell C. J. 8438
Oparin A. I. *7261*
Oraison M. 7563
Orbe A. 7409 7602 8609
Origenes *7484 7828 f. 7922 8444*
Orlandi S. 8396 f.
Oromi M. 8098
O'Rourke J. J. 7767
Orrieux L.-M. 8175
d'Orsi D. 7321
Ortega y Gasset J. *7541 f. 7887-89 8022 8148 8714*
Öry N. 8430
O'Shaughnessy T. 8070
O'Shea K. F. 8225
Ott H. 7783
Ott L. 7560
Ottaviano C. 7536 8124
van Overbeke P. 8122
Overhage P. 7950 8021
Owens J. *7675* 7683 8678
van Oyen H. 7782

Padovani U. A. *8052*
Palanque J.-R. 7511
Palmés Vilella F. *8418*
Pantoni A. 7855
del Paramo S. 8640
Parente P. 7874
Pascal B. *8108 8401*
Pasinetti B. 7734
Passeri Pignoni V. 7731 8049
Patfoort A. 8213
Paul-Marie de la Croix 7951
Paul v. Samosata *8685*
Paulot 8669
Peccorini Letona F. 7327
Pechhacker A. 7308
Pedersen O. 8375
Pegis A. C. 8492
Peinador A. 7466
Peitzmeier J. 8013
Pellé-Douel Y. 8067
Pellegrino U. 7330 7533 7680
Perego A. 7428 *7788* 8304 8546
Pérez Ruiz F. 7603 7634
Perler O. 7848 8684
Perotto A. R. 7661 8036
Perreault A. M. 7657
Perrin J. 8133
Perrin J.-M. 8344
Persson E. 7369
Pesch C. *7902*
Peters C. 8329 8340
Peters J. 8693
Petersohn F. 7293
Peterson E. 7952 8220
Petrus Joannis Olivi *7669*
Petrus Lombardus *8214*
Petrus de Trabibus *7669*
Petruzzellis N. 7287 8031
de Petter D. M. 7635
de Peuter C. 7477
Pfleger K. 7953
Pflug G. 7954
Pfürtner S. 7420 *8119*
Philbin R. G. 8197
Philipon M. M. 7833 7852
Philipp IV. *8271*
Philippe M. D. *7687* 8213
Philips G. 7416
Piersol W. 8469
Pinckaers S. 7994 8327
Piolanti A. 7468 7562 7604 8248
Pirlot J. 7298
Pius XII. *7429 7439 7501 7561 7728 7752 7798 7904 8156 8196 8250 8268 8580 8726 f.*
Plachte K. *7446*
Planck M. *7543*
Platon *7247 7509 7634 7678 7730 7943 8068 8150 8532*
de Plinval G. 7667
van der Ploeg J. 7955 8584
Plotin *7335 8048 8094*
Plutarch *7337*
Pohl A. 7405
Pompei A. 8653
Ponthot J. 8683
de la Potterie I. 8323
Poupard P. 7557
Prenter R. 7251
Preti G. *7709*
Prigent P. 7956
Prini P. 8407
Prior A. N. 8007 *8519*
Pritz J. 7957
Proklos *7658 7701 8679 f.*
Pruche B. 8075
Przezdziecki J. J. 8505
Przybylski B. M. 8612
Przywara E. 7300 8104
Pucci R. 8410
Püllen K. *7980* 8470
Pupi A. 7263

Quadrio G. 7797 7800
Quartier D. 7357 8328
Quera M. 7363-65
Quiring H. 7605

de Raeymaeker L. 8413 *8480 8717*
Rahner H. 7904 7909 7950 8232
Rahner K. 7252 f. 7606 7827 8243 8292 *8306* 8471 8654
Raineri A. 7496
Ramirez S. *7541 f. 7887 f. 8714*
Ranke-Heinemann U. 7474 8141 8301
Ratzinger J. 7958
Rauscher A. *8143*
Rayez A. 8440
Raymundus Lullus *7529 8222*
Reale G. 7688
Refoulé F.-R. 8579
Régamey P.-R. 7842 7846 8345
Regan R. J. 7986
Regau T. 7290
Regina G. 7786 8194
Reichmann J. B. 8073
Reidemeister K. *8005*
Renard H. J. 7482
Renckens H. 7959
Renwart L. 8281 8284
Renz W. 8725
Ricci A. 8699
Richard M. 8685
Richard v. Campsall *8481*
Richard v. St. Laurent *8615 8627*
Richard v. St. Victor *8215*
Richardson A. 7960
Rideau E. 7544-46 7714
Ries J. 8682
van Riet G. 8531
Rigaux B. 7377
Rigobello A. 7719 7891
Ringel E. 8472
Ritz M. 8465
Riudor I. 7391 8168 8631
Rivas H. L. 8599
Rivera A. 8630
Riverso E. 7996
Rivetti Barbò F. 7268 7641 7895
Robb J. H. 8493
Robert A. 7907
Robert J.-D. 7316
Robert Holcot *7877*
Robleda O. 7721
Robles O. 7673
Robles Sierra A. 8333
Rocca M. 8487
Rocco U. 7472
Roche E. 7860
Rodriguez M. 8288
Rodriguez V. 7665 7836 8286
Roeder von Diersburg E. 8543
Rogers C. *7672*
Roig Gironella J. 8418 8518
Romaney C. 8134
Romanus de Roma *8159*
Rombauts A. J. 7672
Rondet H. 7904 8249
Roos H. 8379
Roques R. 8097
de Rosa G. 7379
Rosato L. 7607
Roschini G. M. 7439 8268 8273 8621
Rosmini A. *7671 7731 7880 8036*
Rossetti E. 7847
Rossi A. M. 8647
Rossi G. F. 8705-08
Rossi M. M. 7273
Rousseau J. J. *8403*
Rousseau P. 8095
Rubert y Candau J. M. 8060
Ruch M. 8366
Rudin J. 8050
Rudolph W. 7608
Ruibal A. *8631*
Rukavina T. F. 8058
Runes D. D. 8473
Rusche H. 8312
Russell B. *7974 8096 8716*
Ruyer R. *8486*
Ryder Smith C. 7609

Saarnio U. 7269
Saffrey H.-D. 7870
Saldarini G. 8600
Salmanticenses *7924 8433 8619*
Salmeron A. *8640*
Salmon P. 8474
Salmona B. 7723
Salmony H. A. 7254
Sanchez-Céspedes P. 7794
Sanchez Gomez J. M. 8429
Santos Hernandez A. 7610
de Santo-Tomas J.-J. 8360
Sartory T. 8269
Sartre J. P. *7715*
Sauer W. 7347
Sauras E. 7454 8354
Sbardella R. 8645
Scelzi G. 8626
Schaack J. 8255
Schalk F. 8376
Schaller J. P. 7671
Scharbert J. 8201
Schasching J. *7981*
Schedl C. 7404

Scheeben M. J. *7432 8598*
Schelkle K. H. 7611
Schell H. *7902*
Schelling *7879 8109 8704*
Schertl P. 7772
Schierse F. J. 7750 8656
Schiffers N. *8725*
Schillebeeckx H. 7857 *8281*
Schilling K. 8533
Schlette H. R. 7961 8215 8287
Schmaus M. 7255 7564 7612 7911 8435
Schmeing C. 7613
Schmemann A. *8177*
Schmidt H. 8153
Schmidt R. W. 8514
Schmitt F. S. 8383
Schmitt J. 8594
Schmitz K. 8498
Schmölz F. 7614
Schmücker F. G. 7311
Schnackenburg R. 7962
Schneemelcher W. 8439 8475
Schneider E. E. 8564
Schneider F. 7963
Schneider G. 8597
Schneiders G. 7850
Schneyer J. B. 7878
Schobinger J. P. 7615
Schoeps H. J. 7616
Schöllgen W. 7849 8355
Scholz H. *8153*
Schoonbrood C. 7264
Schöpf B. 7617
Schramm E. 7906
Schreiber G. 7906
Schulte R. 7618
Schultze B. 8578
Schulz H.-J. 7790
Schulze W. A. 8112
Schürmann H. 8291
Schütz L. *8692*
Schweitzer W. 7964
Schweizer O. 8607
Schwendimann F. 7904 8262
Schwermer J. 8535
Sciacca M. F. 7304 7660 7676 7891 8034 *8103 8417*
Scott F. J. D. 7876
Sebastian F. *7794*
Sedlmayr H. 7279
Segarra F. 7830
Seibel W. 7378 7743
Semerari G. *7879* 8412
Semmelroth O. 7500 8173
Sententiae Anselmi 8385
Sententiae Berolinenses 8386
Serafino da Postioma 7423
Serapius ab Iragui 7619
Serracino-Inglott P. 8157
von Severus E. 7933
Sferrazza A. 7668 8495
Sfondrati C. *8724*
Siegmund G. 7256 f. 7285 7706 8532
Siewerth G. 7258 7306 7563 7965
Sikora J. J. 7640
Silber J. R. 8537
Simeon L. M. 8562
Simmons E. D. 7644
Simoncioli F. *7669*
Slattery M. P. 7271 8055
Smet A. J. 7873
Smith A. *7709*
Smith G. 8499
Smulders M. 8187 8575
Soaje Ramos G. 7338 7341 8114 8702
Socino F. *7900*
Söhngen G. 8113
Solano J. 8239
Soleri G. 8357
Somigliana A. 7508
Soullard P.-M. 8572
Spadafora F. 8613
Spaemann R. 8476
Specht E. K. 8484
Speculum humanae salvationis 8390
Spedalieri F. 8723
Spicq C. *7473* 7620 *7845* 8596
Spiegelberg H. 7344
Spinoza *7531 8048 8310*
Stadter E. 8368
Stakemeier E. 7759
Stammler W. *7219* 7259 7621
Stanley D. M. 7775 8244
Stauffer E. *8558*
van Steenberghen F. 8527
Stegmüller W. 7651
Steiert B. 7455 7778 8580
Stein E. *8411*
Steiner R. 7622
Steinheimer M. 7503
Stella P. 7814 8040 8434
Stensen N. *7531*
Stiernon D. 7393
Stinissen W. 7524
Stirnimann H. 8577
Stirnimann J. 7387
Stöckle O. 7729
Stoelen A. 8382
Strasser S. *7657*
Stricher J. 7796
Strolz W. 8026 8477
Suarez A. 8025
Suarez F. *7356 8071 8399 8430 8518*
Suemois X. 8285
Suitbertus a S. Joanne a Cruce 7492
Summa Halensis 8295
Summa Sententiarum 8691
Sustar A. 7980
Sweeney L. *7335* 7520 8214 8530
Synan E. A. 8481

de la **T**aille M. *8224*
Taminiaux J. 8721
Tamosaitis A. 7623
Tannam G. 8652
Taparelli d'Azeglio L. *7734*
Tartaglia N. *7280*
Tauler *7493*
Tavard G. 8688
Teilhard de Chardin P. *7544-46*
Testore C. 8279
Testuz M. *7441*
Themistius 7865 7943
Theresia v. Avila 8478
Theresia v. Kinde Jesu *8340*
Thiel M. 8529
Thiry A. 7977
Thomas v. Aquin *7228 7230 7232 f. 7258 7303 7305 f. 7310 7312 7322 7330 f. 7337 7450 7468 7471 7524 7654 f. 7668 7675 7679 7681 7683 f. 7687 7697 7701 f. 7735 7747 7758 7785 f. 7799 7831 7852 7870-75 7961 8044 f. 8070 8073 8119 8216 8325 8337 8357* 8457 *8460 f. 8468 8483 8492 f. 8495 f. 8501 8512 8528 8607 8692 8705*
Thomas v. Sutton *8505*
Thomas de Vio Caietanus *8073 8461*
de Thomassini L. *7901*
Thome A. 8663
Thonnard F.-J. 8365
Thro L. J. 8515
Thum B. 7224 7281
Thurian M. *7455*
Thurston H. *7855*
Thyssen J. 7730
Tillich P. *7305*
Tilliette X. 8109 8416
Toccafondi E. T. 8032
Tomas de Lezo 7541
Toniolo E. M. 8617
de Tonquédec J. 7966
van Torre J. 7392
Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus 8506
Travaglino O. H. 7519
Tremblay R. 8289
Trémel Y. 7481
Trillhaas W. 7339
Tromp S. 8238
Trouillard J. 7658 8094 8679
Trtik Z. 7464
Truhlar C. V. 7624
Tucci R. 7458 f. 8192 f. 8264
Turnbull R. G. 8510
Turrado A. 8601
Turrado L. 8172
Tusquets J. 8155
Tyciak J. 7564

Ubertino da Casale *8611*
Ulmer K. 8479
de Unamuno M. *8037*
Unger D. J. 8620
Urdanoz T. 7476 8326 8486
Utz A. F. 8148
Uygur N. 8080

Vagaggini C. *7489* 8252
Vaganay L. *8206*
Valentin, Gnostiker *8609*
Valori P. 7693
Valverde C. 7722
Vanneste J. 7967
Vanni Rovighi S. 7892
Vansteenkiste C. 7630 7872
Varro *8687*
Vasoli C. 7529
de Vaulx 7625
del Vecchio G. 7355
Vela R. 8150
Venard J. 7626
Venn J. *7986*
Verbeke G. 7510
Verde F. 7337 7701 f.
Vereno M. 7380
Vergote A. 8042
Verneaux R. 8093 8101
da Via G. 8001
de Viana F. F. 7697 7887
Viard A. 7774
da Vigolo G. 7497
Vigone L. 7709
Vincke J. 7906
Vitoria F. *7447*
Vives J. 7906 8356
Voegelin E. 7627
Voerzio M. 8560
de Vooght P. 7746
Vo Thanh Loc 8132

de Vries J. 7260 7276 7696 8059 8517
de Vries W. 8191 8576
Vuillemin M. *7993*

Waach H. 8331
Wadding L. *8431*
de Waelhens A. 7633
Wahl J. 7548
Walgrave J. H. *8725*
Walter E. 7480
Walter v. Brügge *7738*
Walton W. M. 8525
Walty N. 8213
Walz A. 8253
Weber F. 7978
Weber H. 7407
Weber W. 7968
Weidenbach O. 7336
Weigel G. 7399
Weijenborg R. 8363
Weil E. *7726*
Weiss F. 7424 7483 7866 8348 8367
Weiss J. 7969
Weisweiler H. 8385 f.
Welte B. 7970
Welty E. 7346 8544
Wenceslao de Alfara 8221
Wendland H. D. 7348
Wenin O. 7515
Wennemer K. 8564
Wenzl A. 7295
Werner F. *7957*
Wernick G. 7636
Wetter F. 7971
Wetter G. 7261 7628
Weyand K. 8701
Wikenhauser A. *7473*
Wilhelm v. Ockham *7645*
Wilkens W. 7779
Williams C. 8553
Williams G. *7351*
Willmann O. 7972
Wills G. 7677 *7678*
Wilms H. 8125
Wingen M. 8140
Winklhofer A. 7973 8282
Winninger P. *8300*
Witte J. L. 8321
Wittgenstein L. *7642*
Wojciechowski J. A. 8003
Wolff E. 8043
Wolter H. 8184 8374
Wood A. 7974
van der Woude A. S. 8588
Wulf F. 7504 7862 8320 8558
Wyser P. 7493

Xiberta B. M. 7417 8160

Zamoro J. M. *7434 7799 8622*
Zangrandi A. C. 8709
Zani L. 8402
Zaniewski R. *7718*
Zapelena T. 8170
Zaragüeta J. 7629
Ziegelbauer M. *7796*
Ziegler A. 7725
Ziener G. 7768
Zilboorg G. 8534
Zinkernagel P. 7992
Zorè G. N. 8256
Zulauf H. 7959
Zumkeller A. 8393 8662

QUINTUS CONGRESSUS THOMISTICUS INTERNATIONALIS

Romae celebrandus a die 13 ad diem 17 Septembris 1960
invitante Pontif. Academia Romana S. Thomae Aquinatis

Kongressthemata :

I. De fundamento et de auxiliis moralitatis.
II. De iuribus veritatis ac libertatis simul servandis et componendis.
III. De vero conceptu laboris.

Anmeldungen sind zu richten an die Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso, Palazzo della Cancelleria Apostolica, Piazza della Cancelleria, 1 Roma (Italia).

Schriftliche Beiträge (communicationes) im Höchstumfang von 10 Maschinenschriftseiten zu 30 Zeilen in englischer, französischer, deutscher, spanischer, italienischer oder lateinischer Sprache sind bis zum 30. April 1960 an die Akademie einzusenden.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Barthélemy J. D., OP: Essenische und christliche Heiligkeit im Lichte der Handschriften vom Toten Meer 249–263

Berz A.: Der Standort der Katechetik innerhalb der Theologie 36–43

Hofstetter B.: Zur St. Galler Barockscholastik 163–169

Künzle P., OP: Internationaler Kongreß für mittelalterliche Philosophie, Löwen-Brüssel, 28. VIII.-4. IX. 1958 44–49

Morard M. S., OP: Pour repenser la question de l'analogie . . 145–162

Nicolas J. H., OP: L'œuvre doctrinale de S. S. Pie XII . . . 395–419

Perler O.: Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V 23–35

Roeder v. Diersburg E.: Ein Beitrag zur thomistischen Soziallehre 300–302

Schweizer O., MS: Person und hypostatische Union bei Thomas v. Aquin. Zur Interpretation vier wesentlicher Texte. . 303–311

Steiert B., OSB: Pius XII. und das Studium der Heiligen Schrift 264–270

Stirnimann H., OP: Zu Cullmanns Vorschlag einer «ökumenischen Kollekte» 121–133

Tannam G., CSSp: Marienverehrung in der anglikanischen Kirche 134–144

Thiel M., OSB: Die große Mannigfaltigkeit der Geschöpfe . . 3–22

Zimara C., SMB: Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus 271–299, 361–394

Kritische Beiträge

Kreider T., OSB: Mysteriengegenwart 420–430

Renz W., OSB: Um das Verständnis von Newmans Beitrag zur Theologie 67–76

Simeon L., OP: Kritik an der Kirche 62–66

Spicq C., OP: Bulletin de théologie biblique du Nouveau Testament 50–61

Volken L., MS: Um die theologische Bedeutung der Privatoffenbarungen. Zu einem Buch von Karl Rahner 431–439

Williams C., OP: Fragen der Theologie heute 76–80

Besprechungen

Antonio Rosmini (*C. Marinozzi*) 97
Christentum und demokratischer Sozialismus (*F. Schmölz*) 81
Christus victor mortis (*M. Löhrer*) 443
Eröffnungsvorträge der katholischen Akademie in Bayern. Kardinal Wendel, R. Guardini, G. Marcel (*F. Schmölz*) 80
Fragen der Theologie heute, hrsg. v. J. Feiner, J. Trütsch u. F. Böckle (*C. Williams*) 76
Kritik an der Kirche, hrsg. v. H. J. Schultz (*L. M. Simeon*) . . . 62
Les héritiers de Saint François Xavier (*W. Bühlmann*) 230
Moralprobleme im Umbruch der Zeit (*C. Williams*) 447
Progress in philosophy. Philosophical studies in honor of C. A. Hart (*W. A. Wallace*) 82
Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie, I/1957 - II/1958 (*M. S. Morard*) 312
Scientia missionum ancilla. [Festschrift] A. I. M. Mulders (*W. Bühlmann*) 226
Second Franciscan National Marian Congress 1954 (*H. M. Köster*) . . 193
Studia Gratiana, IV-V (*H. O. Lüthi*) 220
Studies in Ephesians. Ed. by F. L. Cross (*C. Spicq*) 184
Verkündigung und Glaube. Festgabe F. X. Arnold (*A. Berz*) 460
Vetus latina, Bd. 26: Epistulae catholicae, 1.-2. Lieferung (Jac., 1 Petr.) (*C. Spicq*) 186
Zum Problem der Psychogenie in der modernen Medizin. P. Matussek, J. B. Lotz (*F. Schmölz*) 81
Alberti Magni De Sacramentis, ed. A. Ohlmeyer; De Incarnatione, ed. I. Backes; De Resurrectione, ed. W. Kübel (*G. G. Meersseman*) 446
Amiot F.: Vie de Notre Seigneur Jésus Christ (*C. Spicq*) 441
Armas G.: La moral de San Agustín (*C. Williams*) 448
Armbruster L.: Objekt und Transzendenz bei Jaspers (*E. Gruner*) 102
Barrett C. K.: The Gospel according to St. John (*C. Spicq*) . . 183
Bauer J. B.: Bibeltheologisches Wörterbuch (*L. Simeon*) 170
Billot L.: De Deo uno et trino (*J. H. Nicolas*) 188
Bishop E. F. F.: Jesus of Palestine (*C. Spicq*) 179
Brandl L.: Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus (*J. F. Groner*) 207
Brodrick J.: Saint Ignace de Loyola (*L. Ducrest*) 216
– Saint Pierre Canisius (*M. S. Morard*) 217
Bruno A.: Das hohe Lied. Das Buch Hiob (*M. A. v. d. Oudenrijn*) 177
– – Das Buch der Zwölf (*M. A. v. d. Oudenrijn*) 178
Capmany J.: « Miles Christi » en la espiritualidad de San Cipriano (*R. M. Feres*) 204
Cerfaux L.: L'évangile de Saint Matthieu (*C. Spicq*) 55
Chadwick O.: From Bossuet to Newman (*W. Renz*) 67
Chang P.: De relationibus iuridicis inter superiores regulares et moniales exemptas ipsis subditas (*H. O. Lüthi*) 225
Corell A.: Consummatum est (*C. Spicq*) 442

DE CRISENOY M. : Saint François Xavier, apôtre des Indes et du Japon (*W. Bühlmann*) 230
CULLMANN O. : Katholiken und Protestanten (*H. Stirnimann*) . . . 121
DANIÉLOU J. : Die heiligen Heiden des Alten Testaments (*B. Steiert*) 439
DECKER G. : Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen (*A. F. Utz*) 95
DELHAYE P. : Rencontre de Dieu et de l'homme (*C. Williams*) . . 450
DEMAN T. : Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon S. Augustin (*C. Williams*) 448
DEMPF A. : Kritik der historischen Vernunft (*E. Grunert*) 96
DIJKMAN J. : Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes (*C. Zimara*) 190
DRIOTON E. - G. CONTENAU - J. DUCHESNE-GUILLEMIN : Les religions de l'orient ancien (*J. Henninger*) 90
DUPLOYÉ P. : Rhetorik und Gotteswort (*A. Berz*) 464
ELLIOTT-BINNS L. E. : Galilean Christianity (*C. Spicq*) 56
EVERS H. U. : Der Richter und das unsittliche Gesetz (*J. F. Groner*) 92
FEINE H. E. : Kirchliche Rechtsgeschichte, 1. Bd. (*H. O. Lüthi*) . . 219
FICHTER J. H. : Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei (*A. Berz*) 467
– – Soziologie der Pfarrgruppen (*A. Berz*) 466
FINDLAY J. A. : The fourth Gospel (*C. Spicq*) 183
FRANCISCUS XAVERIUS DE ABÁRZUZA : Manuale theologiae dogmaticae II-III (*T. Kreider*) 189
FRANK-DUQUESNE A. : Schöpfung und Zeugung (*J. F. Groner*) . . 201
FUNK J. : Einführung in das Missionsrecht (*B. Biermann*) 226
GABRIEL A. L. : Student life in Ave Maria College (*G. G. Meersseman*) 458
GALTIER P. : De paenitentia (*J. H. Nicolas*) 196
GIERATHS G. : Kirche in der Geschichte (*I. Müller*) 451
GILS F. : Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques (*C. Spicq*) 54
DE GROOT A. : Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk. 2, 35) (*H. M. Köster*) 182
HAFNER W. : Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti (*I. Müller*) 457
HAMILTON N. Q. : The Holy Spirit and Eschatology in Paul (*C. Spicq*) 58
HAURET C. : Origines de l'Univers et de l'homme d'après la bible (Genèse I-III) (*V. Python*) 175
HEATH S. : Citadel, Market and Altar (*W. A. Wallace*) 330
HEIDEGGER M. : Was heißt denken ? (*E. Grunert*) 101
HEIMSOETH H. : Studien zur Philosophie Immanuel Kants (*J. Ell*) 324
HENRICI P. : Hegel und Blondel (*J. Ell*) 325
HICK L. : Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit (*C. Spicq*) 59
VON HILDEBRAND D. : Wahre Sittlichkeit und Situationsethik (*C. Williams*) 198
HOLBÖCK C. : Tractatus de Jurisprudentia sacrae Romanae Rotae (*H. O. Lüthi*) 224
HUBER M. : Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus (*F. M. Schmölz*) 332
IPARRAGUIRRE I. : Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola (*I. Müller*) 213
ISELE E. : Das Freiburger Münster St. Nikolaus und seine Baulast (*H. O. Lüthi*) 221
JACOB J. : Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin (*F. Schmölz*) . . . 85
JÄGGI P. : Das verweltlichte Eherecht (*H. O. Lüthi*) 222
JAUBERT A. : La date de la Cène (*C. Spicq*) 56
KAPS J. : Das Testamentsrecht der Weltgeistlichen und Ordenspersonen (*H. O. Lüthi*) 224

Kircher V. : Die Freiheit des körpergebundenen Willens (*S. Pfürtner*) 86
Knox R. : L'évangile de saint Paul (*C. Spicq*) 184
Köster H. : Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie (*W. Bühlmann*) 226
Kuhn H. : Sokrates (*M. S. Morard*) 316
Laurentin R. : Structure et théologie de Luc I-II (*C. Spicq*). . . 51
Lazzarato D. : Iurisprudentia pontificia (*H. O. Lüthi*) 224
de Leturia P. : Estudios ignacianos, 2 vol. (*J.-H. Nicolas*) . . . 214
Levie J. : La bible, parole humaine et message de Dieu (*B. Steiert*) 172
Ljungman H. : Das Gesetz erfüllen (*C. Spicq*). 181
Luciani A. : L'origine dell' anima umana secondo Antonio Rosmini (*C. Marinozzi*) 100
Luyten N.-A. : La condition corporelle de l'homme (*S. Pfürtner*) . 84
Mainberger G. : Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik (*C. Negro*) 320
van der Marck W. H. M. : Statuta pro missionibus recentiora (*W. Bühlmann*) 227
Margenau H. : Thomas and the Physics of 1958 (*W. A. Wallace*) 83
Mascia G. : La teoria della relazione nel « De Trinitate » di S. Agostino (*C. Zimara*) 205
Masson D. : Le Coran et la révélation judéo-chrétienne (*C. Spicq*) 440
McGlynn R. H. : The incarnation in the sermons of Saint Peter Chrysologus (*A. Eichenberger*) 204
Müller M. : Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. u. 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (*J. F. Groner*) 206
Niewalda P. : Sakramentssymbolik im Johannesevangelium ? (*L. Simeon*) 443
Ohlmeyer A. : Moses im Glanze des Erlösers (*N. Ketterer*) . . . 176
Orbe A. : En los albores de la exegesis Iohannea (Ioh. 1, 3) (*C. Spicq*) 202
– – Los primeros herejes ante la persecución (*C. Spicq*) 203
Orlandi S. : « Necrologio » di S. Maria Novella (*G. G. Meersseman*) 458
van den Oudenrijn M. A. : Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin (*C. Hayoz*) 210
Packard V. : Die geheimen Verführer (*J. F. Groner*). 91
von Petersdorff E. : Daemonologie, I (*A. M. Maltha*) 192
Pétré H. : Die Pilgerreise der Aetheria (*I. Müller*). 455
Prümmer D. M. : Handbook of Moral Theology (*J. F. Groner*). . . 200
Rahner K. : Visionen und Prophezeiungen (*L. Volken*). 431
Rasolo L. : Le dilemme du concours divin (*J.-H. Nicolas*) 88
Rauch W. : Testificatio veritatis (*J. F. Groner*) 197
– – Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie (*J. F. Groner*) 197
Rauscher A. : Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in « Quadragesimo anno » (*F. Schmölz*) 93
Reuss J. : Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (*C. Spicq*) 180
Richardson A. : An Introduction to the Theology of the New Testament (*C. Spicq*) 50
Rigaux B. : Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens (*C. Spicq*) 184
Ritz M. : Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel (*J. Ell*) 326
Robinson J. A. T. : Jesus and his coming (*C. Spicq*) 57
van Roo W. A. : Grace and original justice according to St. Thomas (*C. Williams*) 449
Rosenberg A. : Michael und der Drache (*I. Müller*) 459
Ryder Smith C. : The bible doctrine of the Hereafter (*C. Spicq*). . 441
Schedl C. : Geschichte des alten Testaments, I-II (*M. A. v. d. Oudenrijn*) 173

Schell H. : Verherrlichung und Gemeinschaft (*C. Zimara*) 187
Schiffers N. : Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman (*W. Renz*) 74
Schilling O. : Handbuch der Moraltheologie, III. (*J. F. Groner*) . 200
Schmidt P. : Dunkle Mächte (*J. F. Groner*) 200
Schwander V. : Von den Religionsdelikten (*H. O. Lüthi*). 223
Schweizer O. : Person und hypostatische Union bei Thomas v. Aquin (*C. Zimara*) 211
Seppelt F. X. : Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, 2.-4. Band (*G. G. Meersseman*) 454
Siedlecki E. J. : A patristic Synthesis of John VI, 54-55 (*C. Spicq*) 201
Silva-Tarouca A. : Praxis und Theorie des Gottbeweisens (*V. Flesch*) 87
Sjöberg E. : Der verborgene Menschensohn in den Evangelien (*C. Spicq*) 53
Soubigou L. : Saint Paul, guide de pensée et de vie (*C. Spicq*) . . 59
Staudinger J. : Die Bergpredigt (*C. Spicq*). 55
Sugranyes de Franch R. : Raymond Lulle, docteur des missions (*B. Biermann*) 228
Szabó T. : De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae (*V. Flesch*) 208
Tavianini U. : Una polemica filosofica dell' 800. T. Mamiani-A. Rosmini (*C. Marinozzi*) 99
Trabucco A. : La « Donna ravvolta dal sole » (Apoc. 12) nell'esegesi cattolica post-tridentina (*C. Spicq*) 61
Tresmontant C. : Etudes de métaphysique biblique (*V. Python*). . 174
Tugendhat E. : Τί κατὰ τινός. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe (*M. S. Morard*) . . . 321
Vanhoutte M. : La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon (*M. S. Morard*) 317
Veit L. A. - L. Lenhart : Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock (*J. F. Groner*) 459
Vezin A. : Das Evangelium Jesu Christi (*L. M. Simeon*) 178
Viola C. : L'unité de l'homme et l'expérience qui la révèle d'après Saint Thomas d'Aquin (*E. Grunert*) 83
De Vooght P. : Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e (*G. Bavaud*) 212
de Waelhens A. : Chemins et impasses de l'ontologie Heideggerienne (*E. Grunert*) 102
Walgrave J.-H. : Newman. Le développement du dogme (*W. Renz*) 71
Walter E. : Maria, Mutter der Glaubenden (*H. M. Köster*). . . . 193
Wegenaer P. : Heilsgegenwart (*T. Kreider*) 420
Wehrhahn H. : Kirchenrecht und Kirchengewalt (*H. O. Lüthi*) . . 221
Welty E. : Herders Sozialkatechismus, II-III (*F. M. Schmölz*) . . 328
Welzel H. : Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs (*F. M. Schmölz*) 331
Winter E. K. : Christentum und Zivilisation (*A. Thiele*) 451
Ziegler J. G. : Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200-1350 (*J. F. Groner*) 208

Rezensenten

Bavaud G. 212
Berz A. 460 464 f.
Biermann B., OP 226 228
Bühlmann W., OFMCap 226 f. 230
Ducrest L., OP 216
Eichenberger A., OP 204
Ell J., CSsR 324-326
Feres R. M., SAC 204
Flesch V., OFMCap 87 208
Groner J. F., OP 91 92 197 200 f. 206-208 459
Grunert E., CSsR 83 96 101 f.
Hayoz C., OFMConv 210
Henninger J., SVD 90
Ketterer N., OP 176
Köster H. M., SAC 182 193
Kreider T., OSB 189 420
Löhrer M., OSB 443
Lüthi H. O., OP 219-225
Maltha A. H., OP 192
Marinozzi C., OFMCap 97 99 100
Meersseman G. G., OP 447 454 458
Morard M. S., OP 217 312 316 f. 321
Müller I., OSB 213 451 455-457
Negro C., SJ 320
Nicolas J. H., OP 88 188 196 214
van den Oudenrijn M. A., OP 173 177 f.
Pfürtner S., OP 84 86
Python V., OP 174 f.
Renz W., OSB 67 71 74
Schmölz F., OP 80 85 93 328 331 f.
Simeon L., OP 62 170 178 443
Spicq C., OP 50-61 179-181 183-186 201 f. 440-442
Steiert B., OSB 172 439
Stirnimann H., OP 121
Thiele A., OSB 451
Utz A. F., OP 95
Volken L., MS 431
Wallace W. A., OP 82 83 330
Williams C., OP 76 198 447-450
Zimara C. 187 190 205 211

Anzeigen

I. P. V. Troxler (1780-1866): Edition 49
Quintus Congressus thomisticus internationalis Romae celebrandus 1960 490

Theologische und philosophische Doktordissertationen der Universität Freiburg (Schw.) 1958-59 467-468

Bibliographie der eingesandten Bücher und Zeitschriften, bearbeitet von W. Pfister OP und P. Wyser OP 104-120, 231-248, 334-360, 469-483
Personenregister 483-490

Superiorum permissu
De licentia Ordinarii

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 317 991 741